(۷۸۲)

۱۸۰

میکروفیلم تهیه شد

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف ـ مرحوم استاد سید محمد باقر مولوی
عربشاهی سبزواری محرم الحرام ۱۴۰۵

(۱۴۹۴۱)

۱۳۸۴/۲/۱

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب	قوانین — عربی
مصنف	محقق (میرزا ابوالقاسم) قمی
مؤلف	
خطی	نسخ ۲۵ سطری حسین بن علینقی
چاپی	
سال چاپ یا تحریر	۱۲۵۷ ق
عدد اوراق	۲۸۴
جزء کتب	اصول
شماره خصوصی	
شماره عمومی	۱۴۹۴۱
شماره قبض	
واقف	سید محمد باقر سبزواری
تاریخ وقف	
طول	۲۲ س‌م
عرض	۱۸ س‌م
شماره صفحات	

(۹۱)

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف ـ مرحوم استاد سید محمد باقر مولوی
عربشاهی سبزواری محرم الحرام ۱۴۰۵

طلب از [illegible] جمعه [illegible]

کشف الغمه	خلاصة [illegible] وعلل الشرایع	تحف العقول	
[illegible]	[illegible]	۱۲	

فصول [illegible] | قصص [illegible]

کشف [illegible] | [illegible]

علل الشرایع | ۲۳۹

[illegible]

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف [illegible] سید محمد باقر مولوی
هر هفته [illegible] محرم الحرام ۱۳۰۵

طلب [illegible]

[illegible]

۲۱۱ | ۲۱۳

کربلا [illegible] علاف

[illegible]

۲۴۱۷

۲۴ | ۲۴

طلب دوکان بزاز

[illegible]

۲۴۱۹ | ۲۴۱۵

۲۴۲۱

صورت فروش ... سال ۱۳۳۹

۲۶ صفر
کلمات ...
اعلی

۲۶ صفر
آقا میرزا محمد ...
...

۲۶ صفر
جلد محبوب ...
مطالع الانوار
۳ جلد

۲۶ صفر
...

آقا میرزا محمد
۲۸ صفر

الصفا
معدن الاسرار

الصفا
زینیه

الصفا ...
این پنج جلد

الصفا محجوب الاسرار

الصفا
میرزا ...

جنات الخلود

[illegible]

وقف ... ستان ... نقلی ...
... محمد باقر مولوی
... محرم الحرام ١٢٠٥

رب يسر ولا تعسر وسهل علينا يا رب العالمين وانت الموفق والمعين لانك الله الاولين والآخرين
وفقنا برحمتك يا ارحم الراحمين هذا كتاب القوانين المحكمة للفاضل المحقق المدقق الشيخ ابو القاسم القمي
نور الله مرقده بجاه محمد واهل بيته بسم الله الرحمن الرحيم بحمد الطاهرين آمين يا رب العالمين

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول وفقهها ببيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقرونة بالكرامة متلقاة بالقبول مادامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول **اما بعد** فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب ومباحثة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فعلقت ثمار تحقيقاتي عند التزوي في سائر عوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائله الى مسائله وفوائده الى فوائده ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعلى الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فاقتصرت بادنى مناسبة في الالحاق بجعل الزوائد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسبما ساعدني الوقت والحال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من يرتكب هذا الشان ويؤسس هذا البنيان وليس في مضمار الاستباق الا كراكب القصب او كراجل التقت ساقه بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومحتو لجواهر ما اختفي من الحقايق في كنوز كلمات الفاضلين وجل تما بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والآمال ملتمس عنك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب **اما المقدمة** ففي بيان رسم العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية

الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع الاصل وهو في اللغة ما يبتني عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى ههنا ارادة اللغوي ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الخطاب الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يختلج في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربا وغيرها حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربا ونحو ذلك وههنا اشكال آخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية وموضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل غالبا في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طي مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلق العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا ولا العلم الحاصل معها علما حاصلا عن الدليل وان كان تلك الضرورة لتلك العلوم في نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل

والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ اولا فان
تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة توافق المعانى او تعاندت فان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ
وتكثرت المعانى فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الاخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد
الواضعون او علم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له
نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الآخر وان لم يكن من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل
فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على
القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظ
واما على القول الآخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا
ولاينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها
في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال
فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بجهة الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول
ان ترك المعنى الحقيقي اولا او وضع لمعنى آخر لمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل
الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يتم بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا كله
في الاسماء ظ واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها لها كما في
الحال ويكون لهم عدوا هذا بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك
والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولايذهب عليك
ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ
ولا تغفل قانون اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة مجاز والحقيقة
تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيهم
فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم الى
اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور
المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة يريدون به ما يتبادر منه المعنى
بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء
تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة
فهو حقيقة كما بينا قانون اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقائق الفاظه ومجازاته

٤

فله طرق الاول تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان الاستعمال في الفلاني خلاف موضوعه
الثاني التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه
الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون عن لفظ خاص معنى مخصوصا
بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة
نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا
للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد
الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية وعدمها وتفاوت القرائن
في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الا
الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينة ويدعي
التبادر في معنى آخر وهكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط
اما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما للتلبس او الوهم ولخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه
منهم في حد سبيل بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاولة المخالفة
من الاستعمالات مع ما يسنح من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك يدعي احدهم ان
الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي آخر دلالته لما التبس
عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي قربت اليه مقصوده وكذلك في مقدمة الواجب فلابد ان يرجع الى
عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان
كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لابد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ
للغير بما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في معنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور
فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا له بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما
يبلغ في الاشتهار بحيث يحاذي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان آل الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون
القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلاريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية
كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى بملاحظة الشهرة
ومبينتها وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على
الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالتحقيق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي
اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كان القرينة هي الشهرة

معاده في جميع المسائل وهو ان ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه هكذا قرره القوم اقول ويرد عليه ان
ذلك الدليل الاجمالي موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فان
قلت نعم ولكن له ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا تلك وليس
مثلها للمقلد قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل معه
تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة
فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكره بناء على عدم الاغماض عن طريقة
القوم واساوا لا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح اذا كان
ما ذكروه من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله
وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكروه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احترازا عما
ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج ادلة الاجمالية كما بينا سابقا من ان ثبوت الاحكام
في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والاخبار
الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الا
الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقني الى ما ذكرته
احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة
والسند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه اوجههما ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية
فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية في زمان المعصوم فاذا سمع
المكلف من المعصوم حصل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر
قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما
توهمه بعض الاصحاب ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن وهو مجاز بعيد استعماله
في الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد والثاني
ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض
فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار او لا ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار
والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافي ذلك ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول
من جهة انها مبنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان ذلك الادراك يقينيا
او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة مع مجازيته للعلم بمعنى الادراك تتصف بالظنية

والعلمية باعتبار الادراك ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات
اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على الاول
من الظن ان العلم سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن
به وكذا يلزم ذلك على الوجهين الاخيرين فان العلم على اول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل
الا ان في الصورة السابقة كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول او مجازا مرسلا بذكر الخاص وارادة العام ثم
يترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الاخر
وهو اردء الوجوه واما على ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن
ارادة التجزي بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن المأخذ كما هو حقه دون بعض او لا يمكن
فعلى الثاني فلا ينفك الفرض عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول بحجيته وجواز العمل به كما
هو الاظهر او لا فعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثاني فان قلنا ان التعريف لمطلق الفقه
فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيبقى الاشكال في اخراجه واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما
يجب العمل به بان ذلك خروج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون ما
ادركه حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهي
الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة والا فيدخل
في العقل واما القياس فليس من مذهبنا قانون اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى
كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان تساوى صدقه في جميع افراده
فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح
ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير
مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور
انفكاكها ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين
فبالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة الى نسبته الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضمائر
ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا فتشبه الحروف لمناسبتها في الوضع فلا يمكن ان لا تتصف
بالكلية والجزئية واما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم اتصاف كثير منهم في
في تقسيماتهم المعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء
اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ

والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان
تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة توافقت المعاني او تعاندت فان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ
وتكثرت المعاني فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الآخر ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد
الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له
نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الآخر وان تكرر من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل
فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على
القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظ
واما على القول الآخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد
ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها
في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال
فيها لمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بحيث الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء ومنقول
ان ترك المعنى الحقيقي او لا او وضع لمعنى آخر لمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله الى ان وصل
الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصي وتخصصي والثاني يثمر بعد معرفة تاريخ التخصص وهذا كله
في الاسماء ظ واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيها انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما تحققت وتبعيا اما
لكل وليكون لم عدوا هذا بحسب المواد واما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك
والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك
ان الحيثية معتبرة في هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ و
ولا تغفل **قانون** اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة مجاز والحقيقة
تنسب الى الواضع وفي معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع القرينة مكررا الى ان يستغني عن القرينة فيهم
حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم الى
اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم ان المجاز المشهور
المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة يريدون به ما يتبادر منه المعنى
بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجيء
تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة
فهو حقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقائق الفاظهم ومجازاتها

فالطريق **الاول** تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان الاستعمال في الفلاني خلاف موضوعه
الثاني التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه
الطائفة اذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا
بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كانت شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له يعرف ان ذلك الفهم من جهة
نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا
للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد
الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا غامضا لتفاوت الافهام في التخلية وعدمها وتفاوت القرائن
في الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الا
الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر بتوهم انتفاء القرينة ويدعي خصمه
التبادر في معنى آخر وهكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط
اما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما لتلبيس الوهم ولخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه
منهم في حد سبر بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاولة الفقه
من الاستعمالات مع ما يسنح من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك يدعي احدهم ان
الامر بالشيء لا يدل على النهي عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي آخر دلالته لما التبس
عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي قربت اليه مقصوده وكك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى
عوام العرف فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ فالفقيه ح كالجاهل بالاصطلاح وان
كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ
لا لغيره وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في معنى الحقيقي فكك في المجاز المشهور
فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما
يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلبها ثم ان آل الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون
القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه يصير بذلك حقيقة عرفية
كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كك بل كان بحيث يتبادر المعنى باعانة الشهرة
ومعيتها وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيحه على
الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي
اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة

والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بيّنا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح
اذا راى ان اهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس
اللفظ فينفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك
لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يختص بالحقيقة هذا
اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع
التتبع التام في محاورات اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في ساير المسائل الاصولية والفقهية
وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا في فرض نادر كما
لا يخفى ولا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب وينبه على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم
يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فاي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز
المشتهر الذي يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا
اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان
قلت اذا كانت الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهي ايضا في معنى المهجور فيصير معنى مجازيا
كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة الى القرينة انما هو لعدم ارادة معنى المجاز فان
دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا مشهور في ذلك فان انفهام
الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقدان يرمي مثلا ولما لم يكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة
فيكتفي بانتفائها حكما بنصب القرينة يدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني واما ثانيا
فلان اللفظ يستعمل في معنى الحقيقي ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاجمال فيتوقف ذلك المعنى الا بالاشتراك
ولا يسقط عن كونه حقيقة والبلوغ الاشتراك المرجوح ايضا الاترى ان صيغة افعل لما شاع استعمالها في الاخبار
الائمة مجازا في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورتها مجازا في الوجوب في
عرفهم فانك ترى انه يصح ان يحمل الكلام عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة وانما
ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكروه كما لا يخفى
وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت
الامر بين تبادر المجاز الراجح وحصول التوقف والظاهر ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول
بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم الى القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم
المجازية ولذلك اختلفوا في مبحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل

بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن
يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او هي مع
الينبوع او هي مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعاني
ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة شهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج
الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم وبالتامل فيما حققنا يعلم معنى كون تبادر الغير علامة
للمجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب
فصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت
في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعلى
حمار ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان
المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه
صحيحا في نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازا
لا يعرف الا بصحة سلب جميع معاني الحقيقة ولا يعرف سلب جميع معاني الحقيقة الا بعد معرفة ان المستعمل فيه
ليس منها لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا
فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة
سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة السلب
الحقيقي لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد
موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان
موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا
المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب
الحقايق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يثبت الا الحقيقة
في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم لم يكتفوا في جانب المجاز ايضا بالموجبة الجزئية ويقولوا
ان صحة سلب بعض الحقايق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا
علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي
عن المورد ان المراد المعنى المجازي فذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة
السلب علامة الحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا

علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معنا الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقايق والمجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فان سلب المعنى المجازي ايضا يدل على ارادة الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يقال ان المجازات قد تتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا القايل قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب مطلق معنى المجاز علامة للحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة مع انه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن البحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فانما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معنا الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا بان المراد ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يقال للبليد ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا ببشر او بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السوال فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القراين هو بعينه معرفة سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معينا او تعدد بالاشتراك فهم الكل اجمالا وبدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يقال لا يلزم في نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل علم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الاول انه يقال ان المراد بكون السلب علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر يكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين بمعنى الذات بعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية بمعنى مجازيا بالنسبة

الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع آخر فان قلت ان سلب العين الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا لو اردنا كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع آخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه وان احتمل ان يكون للفظ معنى حقيقيا آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقايق حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز اذ هل يتصور على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقايق سلبا كليا كما في المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا الى اخراب الدور ولكنه لا يناسب ح اثبات الحقيقة مط بل يناسب اثباتها في الجملة فليعتبر وافي المجاز ايضا كذلك ويضيف اليه ملاحظة النسبة حتى يرفع الدور والحاصل ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه مدعا احتمل فرديته له بان نعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له ام لا مثل انا نعلم للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم والرايحة هل دخل فيها ام لا فيختبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان مما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدء فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذا اسئل موضوع للطلب شيء عن شانه ذلك فيق اسئل زيدا واسئل عمروا الى غير ذلك بخلاف مثل اسئل

فنسبة السؤال بجاز الى الشيء وارادة اهلها غير معركة فلا بق اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج
الى تمهيد مقدمة وهي ان الحقايق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ
المعين بازاء معنى خاص معين سواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة
فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل
كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها لمنع شرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع
جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسية
لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني
الحقيقة وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن
ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات
الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج
المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية الحادثة مع عدم
معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط نقل آحادها الوجوه
احدها انه لو لم يكن كذلك لزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا توضيحه ان
ما لم ينقل عن العرب فهو ليس بعربي والقرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما
وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرها على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكره يستلزم كون
مجازات القرآن منقولة عن العرب لا جميع المجازات وثالثا لا نسلم انحصار العربي فيما نقل بشخصه
العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نسلم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد
كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة و
وخامسا لا نسلم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انا انزلناه جميع القرآن لم لا يكون المراد البعض
المعهود كالسورة التي هذه الآية فيها بتاويل المنزل او المذكور لكن القرآن مشترك معنوي بين الكل و
والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائها وثانيها انه ان كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال
النخلة في الحايط والجبل الطويلين للمشابهة والشبك للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب
وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل نظرا للمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان ذلك
للمانع لا لعدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم
فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز على ما

حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا
في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل
لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد لرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما و
الحال في الشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة
حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان
وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي يجعل للاسد فردان وهذا المعنى
مفقود بين النخلة والحايط والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة
حصول الطول مع تناسبها في القطر وهو غير موجود في الجبل والحايط وهكذا ملاحظة المجاورة فان
المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب والشبكة
والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو الملابسة والتنافر بين الشبكة
والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص
الابن والاب حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم الربوبية والرياسة والمرؤسية من الخواص
الظاهرة فيهما مع ان التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن ساير المناسبات وبالجملة
لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى
ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين
والجزء بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة
الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان في صنف من اصنافه وفي افرادها
الشايعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من المشابهة و
السببية والمجاورة ونحوها لا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخروج المذكورات بالدليل فلاحظ وتامل
اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع فانه مطرد ومجاز
فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما موضوعان
للذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر
فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن
من شأنه الجهل والسخي لمن من شأنه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء
اقول والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الاول والايجاد الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون

علم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان
المجاز منحصر فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت
انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم مناسبة الاهل للجدار المناسبة الظاهرة
المعتبرة في المجاز وكذا اسئل الشجر واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود لا نوع
كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يق اسئل الدار واسئل البلد واسئل الرستاق واسئل المزرعة
واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من ساير افراد الحيوان
غير الانسان وبالجملة المجاز ايض بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف
ذلك النوع قانون اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل
الحقيقة اعني به الظ لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظ غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل
لفظ في معنى او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا
دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على
الحقيقة والسيد المرتضى على الاول لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع والثاني منقول عن ابن الجني وصحح
اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق بالاعم الاغلب وهو ايض ممنوع ولو سلم
فقاومته للظن الحاصل من الوضع مم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن
القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيحكم عليه ويترتب على ذلك
لزوم استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التميز وحيث لم يتميز فالوقف ويرد بمنع استلزام المجاز الحقيقة
بل انما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم
الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم لفظ
استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان
المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى آخر وضع له فيكون هذا مجازا عنه فلا يعرف
فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على
المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الآتي ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم
نقف عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايض على وجهين الاول احدهما
نعلم له معنى حقيقيا ونعلم انه مستعمل في معنى خاص ايض ولا نعلم انه هل هو او غيره وذلك الجهالة انما هو
بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة

خاصة واستعمل فيها ايض مثل قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع
على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق
انها هي الموضوع له اللفظ ويق ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها عليه من باب الاستعارة
ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر هذا اذا لم يكن من باب التنصيص والحمل الظاهر في بيان الموضوع له
كما لو انحصر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقرؤا في ليلة القدر هذه
الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه ح فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد من قال بمقالته
القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقالة وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى
او اكثر ونعلم ان له معنى آخر حقيقيا معينا في نفس الامر ايض ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايض حقيقة
ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه
وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل وضع له ايض بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان للصلوة
معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت
في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها ايض نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا
اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاعم
العام للمشروط بالطهارة والركوع والسجود ايض او بمعنى انها موضوعة بوضع على حدة لصلوة الميت
ايض او الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة
والسيد يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فيلحقها بها والا فيحكم بكونها
حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في
في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد على الاحتمال الاول
والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقراين على الثاني مثلا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح
تمام ماء البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد
الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع احكام الحقيقة
فيه لينفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر هي اسم للقدر
المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه
موضوع للمتخذ من العنب المسكر وكذا موضوع للفقاع ايضا فيتوقف حتى يظهر من القرينة
ان اي المعنيين هو المراد من الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد

بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظ في معنى او معان ماذا وان المراد بالمعاني ماذا وان الاول لنا يتم بالنظر
الى الوجه الاول اذا اتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه اذ
المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه
نعم وبما حققنا ظهر للسائل انه لا منافاة بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة
في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التعدد فالتردد بين كون
المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فقط لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح
المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو
من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه
حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في كونها حقيقة في الندب ايضا لاجل الاستعمال
فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه الرد على السيد ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر
عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لا انه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل آخر فلذلك يقولون
بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر ولا باس ان نشير الى
بعض الغفلات فمنها ما وقع عن صاحب [illegible] قال في [illegible] واعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر
الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الا
خبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك
انتهى ونظير ذلك ايضا قال في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار
وانت خبير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر
وجهه بالتامل فيما حققنا واما نقل جمهور علمائنا في الاستدلال بتلك الاخبار فليس لكون المسكرات
خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي
اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لوقوعه في كلام الحكيم او الاحكام الظاهرة الشائعة ومنها حكم النجاسة
ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها الاجمال لعدم تعين وجه الشبه والثاني
العموم لقوله لوقوعه في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشائعة وهو اظهر الاحتمالات ومن
هذا القبيل قولهم الطواف في البيت صلوة قانون وقد ذكروا ان الاصل في التفهيم والتفهم هو الراجح
وايضا الاصل والظاهر يقتضيان عدم ارادة الزائد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من معنى
حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى آخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون

يكون مجازا فحيث وجد علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية
فهو وان احتمل ارادة هذه الامور ولم يكن قرينة عليها فلا ريب انه يجب الحمل على الموضوع له الاولي كما
تقدم واما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له المتجددة الطارية له
الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال
يحصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض آخر كالتخصيص و
والاضمار وان كانا قسمين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز
وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منها مرجحا على الآخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته و
واوسعيته في العبارة وكونه افيد لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك والاشتراك ارجح من المجاز
من حيث ابعديته عن الخطأ اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير
مراد في نفس الامر وان المجاز يتضح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من
النقل لان النقل يقتضي الوضع في معنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي
بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الا
شتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه
في المشترك وان الاضمار اوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو
خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز
يفتقر الى قرينة صارفة وهي ميسرة والاول متعسر والمجاز فوائده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الا
ضمار عليه ايضا والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز
لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم نعرف قرينة نحمل على الحقيقة وهو غير
مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها
وفي كثير منها نظر واكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر وحاصل غرض
المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه
على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة و
الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين
في اغلب كلماتهم يعتبرون ذلك فان قليل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجدي للاصولي وهو
كلام الشارع وهو حكيم فنقول ان الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي الانقص نعم اذا

كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه فيعتبر له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلو عن التعقيد
اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية وكون مقتضى المقامات مختلفة وما هو شأنه
من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي ومع تسليم ذلك فنمنع
حجية هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا
يمكن انكار هذه الغلبة وكذا التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما
فغير معلوم بل وندرتها معلومة فعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل فلا يبعد ترجيحه على الا
ضمار ايضا وتقديم التخصيص على غيره من اقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب اما حجية
مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز ولخفاء القرينة فكان الوضع
من الواضع فهذه الامور المخالفة له الطارية له ايضا من جانب الواضع ولذا يقال ان معنى المجازي وضع
نوعي فكما يكتفي في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعلومة فكذا يكتفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز
لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم الاضمار و
وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في
دلالة الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع
تضاعيف الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتأمل وان شئت ارشدك الى
موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول
الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح ع انه قال لا بأس بالصلوة في فراء اليماني وفيما صنع
في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس ويدل
على ذلك العرف ايضا فلاحظ فالقانون كل لفظ ورد في كلام الشارع فلابد ان يحمل على ما علم ارادته منه ولو كان
معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلابد من ان يحمل على حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص
فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايضا فيحمل على اللغوي او العرفي ان وجد
احدهما بضميمة اصالة عدم النقل فاذا وجد واحد منهما واتحد فهو وان تعدد فيتحرى في تحصيل
الحقيقة باستعمال اماراتها او القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاها من الترجيح او التوقف وان
وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا
فالمشهور تقديم العرف العام لافادة الاستقراء ذلك وقيل يقدم اللغة لاصالة عدم النقل والاول اظهر
واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مط والنفي مط والحق

والحق كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان
المتشرعة اعني بهم من تشرع بشرعنا فقيها كان ام عاميا صار حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها
الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى
غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه المعاني بان نقلها عن المعاني اللغوية ووضعها لهذه
المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعماله فيها الى ان استغنى عن القرينة
فصارت حقايق او لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة و
يظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فلابد من حملها على
هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية
واقوى ادلة النافين اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء
وقد يستدل بالتبادر بانا اذا سمعنا هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو
علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر
هو تبادر المعنى من اللفظ عند المحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي و
يتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه حقيقة فيه
عند اللغوي ايضا وربما اراد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارع لا لاجل
الف المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم
يعني وضع الشارع ويجاب عليه بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الشارع غير معلوم وعلى السلب
الاثبات ولا يكفيه الاحتمال فكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع
الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلام الشارع ان مثل الصلوة والزكوة والصوم والحج و
والركوع والسجود ونحو ذلك قد صار حقايق في صدر الاسلام بل الاسبق انها كانت حقايق في
هذه المعاني قبل شرعنا لكن قد حصل الاختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ
الكثيرة في زمان الصادقين ع ومن بعدهما ع مما لا ينبغي التأمل فيه كما صرح به جماعة من المحققين
واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحوها فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما ع ومن بعدهما
ايضا محل تأمل فلابد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا من الوجهين
في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظ هو الوجه الثاني وعليه فلا تحصل
ثمرة النزاع الا فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان يستغني عن القرينة فان علم انه

كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعانى الجديدة ولخفى القرينة
ويمكن ارادة المعنى اللغوى والاصل عدمها فيحمل على اللغوى وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذى ذكرناه
وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادى ثم اعلم انه قد نسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول
بان الشارع لم يستعمل تلك الالفاظ فى المعانى المخترعة بل يقول انه استعملها فى المعانى اللغوية والزوايد شرط
لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة فى الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء خارج عن
المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنه ولا حقيقة جديدة ورد بانه يلزمه ان
لا يكون المصلى مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل
نفى التركيب والماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة فى امكان جريان اصل العدم فى اثبات الاجزاء و
والشرايط وعدمه وبيان ذلك انه لا خلاف ولا ريب فى كون الاحكام الشرعية توقيفية لابد ان يتلقى
من الشارع واما موضوعات الاحكام فان كانت من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة
كالبيع والارش ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل فى كلام الشارع لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية العبادة
كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوهما فهى ايضا
كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القايل فيرجع فيها ايضا الى اللغة
والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر انه يقول بها بما يثبت عنده من الشرايط فان
قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع واحداثها فيصير العبادة من باب مركبة ذى اجزاء ينتفى بانتفاء
احد اجزائه فلا يكفى فى حصول الامتثال به حصول العلم بجميع اجزائه وشرايطه فاذا شك فى كون
شيئ جزء له او شرطا له فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة
ولا يكفى فى ذلك عدم العلم بعد الاتيان واما على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوى
ولا تامل فيه والباقى امور خارجة عنه يمكن نفى ما شك فى ثبوته من الشرايط الخارجة باصل العدم
كالمعاملات واما بناء دفع كلام هذا القايل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمها بان يقال
بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف
يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوى
لا بد ان يحمل على الشرعى لكونه اشهر مجازاته واشيعها فهو غريب لما عرفت انه منكر للحقيقة الشرعية
بل منكر للماهيات المحدثة ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافى والبناء على المشهور من كون تلك العبادات
ماهيات محدثة فهل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا فى كون شيئ جزء لها او شرطا لصحتها

انها يمكن نفيه باصالة العدم او لابد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية فى الخارج فيه
خلاف ولابد من تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهى انهم اختلفوا فى كون العبادات اسامى للصحيحة او الاعم
منها وهذا الخلاف ايضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفى فيه ثبوت الحقيقة
المتشرعة ومطلق استعمال الشارع تلك الالفاظ فيها فالنزاع فى الحقيقة فى انه متى اطلق لفظ دال على تلك
الماهيات المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة فى هذا النزاع يظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال
بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها او لابد من العلم بالصحة فمع الشك فى مدخلية شيئ فى
تلك الماهية جزء كان او شرطا فلا يحكم بمجرد ذلك بالبطلان على الثانى بخلاف الاول للشك فى
الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك فى الجزء والشرط وان الاول مضر على القول الثانى
ايضا فلعله مبنى على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف يتحقق صدق الاسم على الثانى مع الشك فى
جزئية شيئ اخر له وفيه ان مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا
علم صدق الاسم فى المتعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفى بانتفاء اذن منه او اصبع عرفا
بخلاف مثل راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب فى ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك
ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا
للامتثال للامر بالماهية من حيث هو امر بالماهية لكنهم اختلفوا فى هذا الاختلاف لوجهين احدهما
ان تقول اذا وضع الشارع اسما لهذه المركبات او استعمل فيها بنا سبته نوبل تلك الماهية على الوجه
الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة ولكنه لما كان الماهية
عبارة عن المركب عن الاجزاء بأجمعها من دون مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها ولا
مانع من وضع اللفظ بازاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرايط ولا من وضعه بازاء
الماهية مع ملاحظة اجتماعها لشرايط الصحة فاختلفوا فى ان الالفاظ هل هى موضوعة للماهية
مع اجتماع الشرايط او الماهية المطلقة فمراد من يقول انها اسامى للصحيحة انها اسامى للماهية
مجتمعة لشرايط الصحة الزايدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هى ومراد من يقول
انها اسام للاعم انها اسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هى القابلة للصحة الزايدة على هذه
الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا اسم للاركان المخصوصة حال كونها
جامعة للشرايط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم للاركان المخصوصة
والشرايط معا والثانى يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها للشرايط ولا مع الشرايط

في مظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شيء لصحة الماهية فعلى القول بكونها اسامي للصحيحة الجامعة
لشرايط الصحة فلابد من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماعه الشرايط
الصحة واما على القول الآخر اعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرط فيحصل الامتثال
بالامر الوارد بالعبارة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرايطها وما يقال ان الشك في الشرط يوجب الشك
في المشروط معناه الشك في تحقق شرطها المعلوم الشرطية لا الشك في ان هذا الشيء شرط يتوقف صحته
عليه ام لا والوجه الثاني ان مع قطع النظر عن الشرايط ايضا قد يحصل الاشكال بالنظر الى حال
الاجزاء فان النقص في اجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان
المقطوع الاذن والاصبع فالصلوة اذا كانت في الاصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكن
لم يصح سلبها عنها بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام
الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها عن الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة
مامورا بها ومطلوبا لان مجرد صدق الاسم عند الشرع لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة ح فيما
لو نذر احد ان يعطي شيئا لمن راه يصلي فراى من صلى ونقص طمانينة في احد السجدتين مثلا او
لم يقرء السورة في احد الركعتين فبرء النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلوة مطلوبة للشرع ومامورا
بها فكونها مصداق الاسم معنى وكونها مامورا بها ومطلوبا يحصل بها الامتثال معنى آخر اذ لا يكفي في الامتثال
مثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايضا ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة
لو اريد اثبات المطلوبية والصحة ح بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئية شيء للصلوة ولم يعلم فسادها
بدونه فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة
للشرايط فلا لعدم معلومية تامية الاجزاء ح وجامعيته لشرايط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها
وغيرها من ساير شرايط الصحة ثم ان الاظهر عندي هو كونها اسامي للاعم بالمعنيين كما يظهر من
تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر ما علم فساده ايضا
وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة لزوم القول بان ماهية الصلوة
الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء آخر وللحافظ شيء وللناسي شيء آخر وكذلك للشاك
والمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناس مع جزئيات
مسائل النسيان والشاك في جزئيات مسائله وهكذا الى غير ذلك واما على القول بكونها اسما للاعم
فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع ان الصلوة شيء والوضوء

والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء آخر وكذلك انتفاء في الصلوة بالتلبس بها فان الظاهر ان
لكل شيء منها اسما آخر ولا دخل في الاشتراط فيه لشيء اعتباره في تسميته به ومما يؤيد كونها اسامي للاعم
اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصها عمدا او سهوا اذ لا يكون
زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا الا يرى ان مرادهم
صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحيحا فان من انحنى في الصلوة بمقدار الركوع لاجل اخذ
شيء من الارض مثلا مع وضع اليد على الركبة بحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلوة من اجل
زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم في عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم
من الصحيحة واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرايط وكون الاصل في مثل لا صلوة الا
بطهور الاستعمال في نفي الحقيقة لانه المعنى الحقيقي وفي الاولين منع ولعل المدعي لذلك انما غفل من جهة
الاوامر لان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الاوامر فالامر قرينة لارادة
الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله ع لا صلوة الا بطهور فمنع توجه المنع فيما ادعوه
في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظاير كقوله ع لا عمل الا بالنية ولا نكاح الا بولي ولا
صلوة لجار المسجد الا في المسجد وغير ذلك فبعد ان القدر المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل الادلة
في الالفاظ لا ما شمل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها في الجملة جزما وليس المراد فيها
الا نفي صفة من صفاتها لا يمكن دعوى اصل الحقيقة فيها وبما ليس كونه من هذه الجملة مثل ما نحن فيه
خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال السخيف وهو كونها اسام للصحيحة بحيث
يمكن عرفا نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك في حصول شرط من شروطها فهو
لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداول العلماء هذا التداول في مباحث المجمل
والمبين ولم يحتملوا ارادة نفي الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لان
الاصل الحمل على الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسام للصحيحة صار
قرينة لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هو الموضوع له لكلمة لا فقالوا بان حملها
على نفي الذات حكمي في نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها
انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهي منساقة بسياق نظايرها سيما مثل قوله ع لا صلوة
لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة
فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة يقتضي ذلك خرجنا عنها في

عن مقتضاها في غيرها بالدليل وبقي الباقي فبهذا نقول ان مثل قوله ع لا صلوة الا بطهور مما كان الفعل المنفي
عبادة خارجة عن سياق النظاير وباق على مقتضى الأصل فلا ريب ان ذلك خلاف الأنصاف فان هذه في جنب
ليست الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء و لذلك لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك البحث لأثبات
الأجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والأنصاف ان كون هذه
منساقة بسياق النظاير من الأدلة على كون العبادات اسامي للأعم فهو على خلاف ادل مما اراده المستدل
وايضا نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلوة
ولا تدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الطهور والفاتحة للصلوة وشككنا ان السورة
واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا تدل على ان الصلوة اسم
ما جامع جميع الشرايط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير
العقود لا يطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة او الصوم اكتفى بمسمى
الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لأنه لا يسمى صلوة شرعا
ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى
والظاهر ان مراده ره اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان مكروه يحصل
بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله ره الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامهم في الأوامر والمطلوبات الشرعية
وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا له الا في الحج فانه يجب المضي فيه في فاسده لا في مطلق التسمية
والاصطلاح ولو لأغراض اخر مثل كونها علامة للأسلام وموجبا لجواز اكل ذبيحته بمجرد ذلك لو قلنا به
ونحو ذلك وذلك لأنه ره وان كان اراده من الأطلاق اعم من الأطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة
مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشرع والمتشرعة فوق حد الأحصاء وان اراد منه الأطلاق الحقيقي
فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل اذ محض الأمر بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان
مراده ره الأطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فان التسمية في كلام الشرع مما لا يقابل بالأنكار والنسبة
الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لأبان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي
جعفر ع قال بني الاسلام على خمس على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد بشيء كما نودي
بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان من الظاهر الواضح ان المراد بالأربع هو الأربع
من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الأخبار وكلام الأصحاب فالأخذ بالأربع
على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للأعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الأمر هو الصحيح والا

والاكتفاء في التسمية بالأعم كما سننبه من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكروه
دعي الصلوة ايام اقرائك فان صورة الصلوة صحيحة انما تكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالغا
بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس معنى ان الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركها في حال الحيض بل معناه
اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات الشرط هنا انما حصلا بجعل واحد يكذبه الذوق
السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا قيل معناه ان الأركان المخصوصة التي هي
جامعة لجميع الشرايط وتكون في غير هذه الأيام واسمها صلوة لا تفعليها في هذه الأيام والمفروض ان كونها
في غير هذه الأيام انما استفيد من قوله لا تفعليها فيها واما على القول بكونها اسما للأعم فلا يرد شيء
من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الأيام او غيرها في هذه الأيام ومما
ذكرنا يظهر ما في قوله ره لأنه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه
الى ان الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل او الحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لأجل الصحة
وعدم الصحة لا لأنه ليس بصلوة فتعدوا من عدم الصحة الى نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين
في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للأعم ايضا يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر ان يعطي
مصليا شيئا فلا يبرء نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما لو جهل حاله بالخصوص
من جهة نفس الأمر لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للأختلاف الحاصل من جهة الأدلة
في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لأعتبار الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى
هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا كما ذهب اليه الأكثر لأجل
تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر ان
ذلك ايضا لكون البيع اسما للأعم وسننبه الى جريان الخلاف في المعاملات ايضا ومما يؤيد كونها
اسامي للأعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا
وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لأنه يلزم ح من ثبوت اليمين نفيها فان ثبوتها
يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم
لعدم تعلق اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين
لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين
لا يجعلها في نفس الأمر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام في المعاملات ايضا ان قلنا
بدلالة النهي على الفساد فيها ايضا ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيح

ان يفتش عن احوال المصلى اذا اراد ان يعطيه شيئًا لأجل النذر اذ لم يعلم مذهبه وصحة صلوته
فى نفس الأمر فان حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفى هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده و
قد تختلف باختلاف الاراء فاذا راى من نذر شيئًا للمصلى رجلا صالحًا يصلى بجميع الاركان والأجزاء
ولكن لا يدرى انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء ام مع الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة بدون ذلك
الصالح قد يكون رايه ورأى مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر فى وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة
الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذا ملاحظة غيره من الاختلافات فى الأجزاء وساير الشرايط
ولا ريب ان الصحيح من العبادات ليس شيئًا واحدا حتى يبنى عليه فى مجهول الحال على حمل فعل المسلم على
الصحة ولم نقف الى الآن على ما التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون الى ما ظاهره الوفاء وليس
ذلك الا لأجل كونها اسامى للأعم ولعله لأجل ذلك لا يتفحص المؤمنون فى الأعصار والأمصار عن
مذهب الامام فى جزئيات مسايل الصلوة مثل انه هل يعتقد وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت
او ندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقده باطلا مثل
ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فان لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه انما يحكم
بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام وليس
هذا الا من جهة كفاية صدق مسمى الصلوة ما لم يعلم للمأموم بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء
حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقى الكلام فى بيان بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور الاول
انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما تثبت فى المخاطبات فى العبادات تثبت فى المعاملات ايضا وهو كذلك
وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وساير
العقود على تاليه لا الماهيات الجعلية ايضا والثاني ان الخلاف فى كون الالفاظ اسامى للصحيحة او
الأعم لا يختص بمثل الصلوة والصوم بل يجرى فى ساير العقود ايضا وهو كذلك قال المحقق فى يع فى كتاب
الأيمان اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن
وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني فى شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة فى الصحيح
مجاز فى الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قولهم
باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعا وعدم
صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما
كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق

المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر الغالب فى المسلمين ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه
فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا فيها واما ما ذكره الشارح ره من دعوى التبادر فان اراد ما ذكرنا فلا بأس
وان اراد كونه المعنى الحقيقى ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد فى صورة الاقرار ايضا لما ذكرنا كما مر
واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم اتحقق معناه لانا لا ننكر كونها حقيقة انما الكلام فى الاختصاص وهو لا يثبت و اما
قوله وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس بحقيقة فى تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم
بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق عليه اللفظ و
لو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازى
يشملهما فهو مع انه لا يساعده ظاهر كلامه اول الكلام الثالث ان الدخول فى العمل على وجه الصحة يكفى فى كونه
صحيحا اقول والاظهر عدم الاكتفاء فان الدخول على وجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروضات الحلف
انما وقع على الثاني فان الصلوة والصيام ليسا من باب القرآن المحتمل وضعه للمجموع وللكلام المنزل على سبيل
الاعجاز المتحقق فى ضمن كل من ابعاضه بل هما اسمان للمجموع وعلى ما ذكره ره يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا
ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال انه لا يحصل الحنث على المختار لو اتمها فاسدا
ايضا عالما بالفساد لما ذكرنا فى توجيه كلام المحقق ره ومن وافقه من ارادة الصحيح فى امثال ذلك وان بنى على
المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال فى جواز اجراء اصل العدم فى ماهية العبادات كنفس
الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوايل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه
فى كلام الفقهاء واما ما تراه كثيرا فى كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو مبنى اما
على مسئلة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او تاييد الدليل به فلاحظ الانتصار قد يتمسك
بالاجماع وطريقة الاحتياط فى اثبات اصل الحكم كما تمسك به فى وجوب صلوة العيدين خلافا للسلار وفى
مسئلة المنع عن صلوة الضحى وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل فى ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف
كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغى التوحش مع الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب ان لم نقل كلهم
متفقون فى عدم الفرق فمن يعمل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون
بما جاء به محمد ص من الاحكام والشرايع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسد لنا فكذلك
بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يقال التكليف بالعبادة امر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها
بما هيا تها كما وردت فكذلك ساير الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها كما وردت
وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن

فى الكلام بعد التفحص والتجسس عن الأدلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارض او بسبب ما له
علم معارض آخر فكك فى مهية العبادات وكالايمكن فى مهية العبادات التمسك بالأصل قبل الفحص والتفتيش و
استفراغ الوسع فكك لايمكن ذلك فى نفس الأحكام وسيجئ الكلام فى ذلك مستقصى فى مباحث التخيير
ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه المانع من اجراء اصالة العدم فى اثبات مهية العبادات كنفس الاحكام
اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة فى الجملة قاطع لأصالة العلم السابق فيصير الأصل بقاء شغل الذمة
حتى يثبت المبرئ فمثله موجود فى الأحكام ايض فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد واحد من الاحكام الله
علم اجمالا بالضرورة من دين محمد عليه قاطع ولذلك اشترطوا فى اعمال اصل البراءة واصالة العدم فى الأحكام الشرعية
الفحص عن الأدلة او الفحص نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا حكما من الشرع ولانعلمه فبعد البحث والفحص وعدم رجحان
دليل الوجوب نقول الأصل عدم الوجوب والأصل عدم معارض آخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة الاستحباب
ولايمكننا ذلك قبله ولاوجه لاستراج امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق فى ذلك فكما نتفحص عن حكم للفرد
وبعد استفراغ الوسع نستريح الى اصل البراءة واصل العلم فى عدم مايدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل
الأدلة فكك فى مهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الأخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل
الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان مهية الصلوة لابد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود
وغيرها من الأجزاء المعلومة وشككنا فى ان الاستعاذة قبل القراءة فى الركعة الأولى مثلا هل هو ايض من
الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل آخر على الندب فبعد
تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل آخر يدل عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم
واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الأمرين الظن بان مهية العبادة
هو ما ذكره لاغير وان قلت بلزوم تحصيل اليقين قلنا بمثله فى نفس الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع
اصل البراءة السابقة وعدم اشتغال ذمة السابق الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه داسا حتى يقال
لايمكن التمسك بالأصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجرى فى الحكم الشرعى ايض فان من المعلوم ان اصل
العدم فى الأحكام الشرعية ايض انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الأصل
عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق
بين الحكم ومهية العبادات هذا مع ان لنا ان نقول فى الأخبار ايض مايدل على بيان المهية وان
العبادة هى هذه مثل صحيحة حماد الواردة فى بيان اداب الصلوة ونحوها فح فيتضح عدم الفرق بينها
وبين نفس الأحكام فى اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان اثبات مهية العبادات

بضميمة اصل العلم مطلقا سو لو حصل لنا ظن من جهة خبر ان هذا هو المهية او حصل الظن من جهة
مجموع ما ورد من الأدلة فى خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء آخر واما ماقيل ان السبيل منحصر فى الاجماع
فلا نفهم معناه فان اراد انه لابد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لاغير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع
ولم يدعه احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايض ظنى مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الاصل ولا
يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل آخر يدل على ثبوت جزء آخر او شرط آخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على
صحته فالمهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس اثبات المهية وتعينها بل هو اثبات لما اندرج فيه
المهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التى ليست داخلة فى مهية العبادة مع ان ذلك مما لايمكن
غالبا كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة فى شيء من الأجزاء مثل الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فى الصلوة الإخفاتية
وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع
فيما بعده وربما يتكلف فى دفع هذا الاشكال بان المخالف فى المسئلة اذا علم انه لو كان دليله باطلا لكان الحكم
على وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفى فى كون المهية اجماعية عند
اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون
ساير المخالفات وذلك لايثبت المهية مطلقا ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم
وقد يكون الغفلة فى نفس الأمر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايض بالنظر
الى الدليل الخصم فيصير الاجماع تابعا للاجتهاد والمجتهد وهو كما ترى ويزيد شناعة ذلك لو تعدد الأقوال
من اشتغل كما فى الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فان الأقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب والاستحباب والدلالة
الاجماع ح يحصل بتكرير الصلوة فيصير الأمر اشنع ومال هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه
دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج او الترجيح بلامرجح واما ما اورد على اعمال الأصل فى ذلك بانه انما
يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى فى نفس الحكم الشرعى مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة
وان شغل الذمة اليقينى مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان من المحقق فى محله كما سيجيء ان شاء الله تعم
حجية الاستصحاب مط ان مرادهم من عدم حجيته فى اثبات نفس الحكم الشرعى ان يكون الاستصحاب
مثبتا لنفس الحكم مثل ان يقال ان المذى غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب
الطهارة هو المثبت لعدم كون المذى ناقضا واصل العدم منفردا لايثبت به المهية بل هى بضميمة ساير
الأدلة المثبتة لها كما لايخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه كيف يجوز التمسك فى اثبات
استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الأدلة باصالة عدم شيء آخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فان

الذي ثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب وتعيين نفس
الاستحباب مستفادا من استصحاب العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة عدم
كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما
هو الاصل دون الآخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يقال الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم
حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة والحاصل ان هذا الاستصحاب الابقاء المكلف بدوام الذمة وهو يرجع الى
استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتض لليقين بابراء الذمة اذا امكن
والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة ساير الادلة قايم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع
ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الاصل واصل البراءة السابق لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال
الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمنا هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية دون
ثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادة بطريق آخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة ويقال المتبادر
في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول
بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته واشيعها لكن يشكل ذلك على
القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرايط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسماء للاعم
من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل
المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم عرفا وينفي الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الجزء والاشكال
في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا
هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميت ولكن يكون عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها
فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا يثبت بها ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه
اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحدث الذي
ابدعه الشارع في مقابل معنى اللغوي ويكفي في تصور ارادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي او معنى آخر
التصور في الجملة ولا يلزم من ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرايط وما ذكره من الرجوع الى
عرف المتشرعة والشارع انما يناسب تباين المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه
شرطا في كونها مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا
فنقول الا بنينا بيان الماهية على الرجوع الى المصطلح المتشرعة او الشارع فنقول ههنا مقامان من الكلام
الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها من بين ما هي من صنفه من المخترعات مثلا ان يقال المعنى

المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة عليه هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط بالقبلة والقيام فنرجع الى
عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع والثاني ان بعد بيان ان المراد ايهما قد يقع الاشكال في كون بعض
ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثلا انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة لكن نشك في ان
الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم
في ماء السيل في مسئلة عدم صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فذكر
تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب المقام واما ثانيا فنقول لا يتفاوت الحال
بتعدد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليها عند الشارع فان كانت عند الشارع
هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكذلك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة وعدم
انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان
اضر به عقلا والمعيار هو العرف فخرج ما ثبت ضده بالدليل وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة
العرفية لا يقال ان هذه التسمية شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول التسمي
شرعية والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية على طريقة العرف والعادة فان الشارع ايضا من اهل
العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي
فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل فقيل
يدخل فيه العصر في الثياب وقيل يدخل في ماهيته اخراج الماء منه وقيل يحصل بماء المضاف وقيل يشترط
المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو
المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ في الفاظ العبادات بما هو المتداول عند المتشرعة سواء
قلنا بانها اسامي للصحيحة او الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة متلبسة بالركوع
والسجود والقراءة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك
في ان الماهية هل يتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضا فيمكن اجراء اصل العدم فيه
نظير اشتراط الدلك في غسل غير الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من الصلوة هو ذات التكبير
والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايضا جزءا لها ام لا وفي كون السورة
ايضا جزءا لها ام لا وهل مشروط بشرط آخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء آخر فيه ولم نعلم بعينه فلا يمكن
اجراء الاصل ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء
والشرايط قد عرفت انه لا وجه له لما نبهنا عليه هنا واشرنا اليه في المقدمة ايضا مع ان تحلله

الشرط والجزء في غاية الأشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها
وانت خبير بان الشرط ايضا قد يكون داخلا في الماهية فان قولنا الطمأنينة بمقدار الذكر شرط في صحة
الركوع في قوة قولنا يجب ان يكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يقال يجب الطمأنينة في
القيام بعد الركوع يمكن ان يقال يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا تنبيه
يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد والأشعار كون ماهية الصلوة مثلا هو التكبير
والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها
من الواجبات فشروط وزوايد ولعله لذلك ينظر اصطلاح العلماء في الأركان وجعل الركوع في كل من الله
المسمى وان بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل لباقي الواجبات احكام آخر فليتأمل تذنيبات الأول
قد ذكرنا تقديم عرف الشرع على غيره وهو فيما حصل به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيين و
ضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لأجل تفهيم المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على
ارادة هذا المعنى واما فيما لم يختص به بل كان عرف اهل زمانه كذلك ايضا كالدينار وقد يقع الأشكال فيما
لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى منهم كلفظ
الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام ع مع كونه من اهل المدينة مع من كان
من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجة و
ومع عدمها التوقف الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله ع الطواف بالبيت صلوة
وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه
القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بمشاركته بها
في الأحكام الشائعة لو كان للمشبه به حكم شائع والا فالعموم والأوجه الوجه الأخير والظاهر اذا قال فلان
بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الأستثناء مطلقا قانون اختلفوا في جواز ارادة اكثر
من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات
الأولى ان المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما
وضعت له اي فيما عين اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الأستعمال مبني
على اعتبار الأستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لأخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما
هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال
وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لأجل تعيين احد المعاني المدلول

المدلول عليها اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الأطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معتبرة حتى ينصب
القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فيتوقف في المعنى المراد حتى يتعين
بقرينة اخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين
قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه الجهتان لا اقول ان
مدلول المشترك عند الأطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله
واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد
الأخير فهو لأخراج الأستعمال فيما وضعت له في اصطلاح آخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح
النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا
في اول الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي
فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا ثم توضيحه ان غرض الواضع
من وضع الألفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية
لشيء آخر او كان للمعنى شريك آخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى
هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرح باني اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى
بشرط ان لا يراد معه شيء آخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انه حصل
الوضع مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء الموضوع له كما ذكره
بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض
المحققين ايضا من ان الموضوع هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل
في الأكثر والموضوع هو ذات المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا
جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الحاصلة
الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة انضمامه في الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم
الأعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الا
نفراد ولا لا بشرط الانفراد وان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك المولود هل تجد من
نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد وحده او لا بشرط الوحدة و
عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت
ذلك الاعتبار من الواضع والأصل عدمه فالحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي

عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال
اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حال الوحدة لا بشرط الوحدة **الثالثة** المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز
التعدي عما حصل الرخصة عن العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع
نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من
العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب
وتصريح منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالاته الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمال في ضمن اي
فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات
اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد ذلك الاستعمال في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة
في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف آخر من ذلك النوع ولا نوع آخر من ذلك الجنس لكن
نجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من ساير جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها
بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال الى جزئيات الصنف الآخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا
اذا راينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقي خارجي
وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال اسامي
الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ
الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم
في آذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكف في آية السرقة والى المرفق في آية الوضوء والى الزند في آية التيمم
فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني
الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا اعني لا يريد في استعمال واحد الا معنى
مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وجدانا غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ
في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول
العلم او الظن بالرخصة **الرابعة** المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من ماهية لا الشيئان
او الاشياء المتفقات في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم التبادر الى الغير
من علايم المجاز فان شئت فاختبر نفسك في مثل رايت مسلمين فانه يتبادر منه رجلان لا الرجلان المسميان
بمسلم او المسميون بمسلم نعم يعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي في مفردها مجازا مثل المسمى بالمسلم او
المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية

والجمع للزوم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعماله حقيقة في الشمس والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف
فيلزم ههنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيتمكن المقام
للقراين **الخامسة** المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر
اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا لحقه التنوين
يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معينة واذا لحقه الالف واللام والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان
او افراد من تلك الماهية فاذا لحقه الالف واللام فاما ان يشار به الى الماهية المجردة او لا فالثاني يراد به تعريف
الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو للعهد الذهني وهو في معنى النكرة
او الى فرد معين فهو العهد الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف
النفي على النكرة لا يفيد الا نفي افراد تلك الماهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني
منفردا منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى آخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا تمهد لك هذه فنقول
استعمال المشترك في اكثر من معنى يتصور على وجوه **منها** استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع **ومنها**
استعماله في كل واحد **ومنها** على البدل بان يكون كل واحد مناط الحكم والفرق بينها الفرق بين الكلي المجموعي
والافرادي **ومنها** استعماله في معنى عام مجازي يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا
اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فظاهر واما مجازا
فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل
مما له تركب حقيقي كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل
فيه اقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف
المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مطلقا
اما في المفرد فلعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد
والعدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة واما عدم الجواز مجازا
فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر
من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو
ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى
باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم
وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو اجنبي

بالنسبة الى موارد استعمالات العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما
حقيقتان في فردين او افراد من ماهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كك ولزوم الاشتراك
وتكثر الاحتياج الى القراين لو كان كك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز
فان الطلاق المجاز في التثنية والجمع انما يرجع الى ما لحقه علامتهما لا الى العلامة والملحق به معا فان الالف والنون
ونحوهما لا يتفاوت فيها الحال في حال من الاحوال فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد بها الشيآن سواء ارادت
منها الفردين من عين او شيئين مسميين بعين انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منها
اعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة ويشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او الاكثر وفي
الاستعمال الآخر المذكور ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء
فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون الى الفردين من المسمى بالعين او
الاكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم الا ان يقال
ان مدلول العلامة ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او التعدد بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص اعني
ما يراد بها اثنين من ماهية او افراد منها فيكون التثنية والجمع مستندا بوضع على حدة فيمكن القول بالتجوز
في هذا اللفظ باجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من ماهية او الافراد من ماهية في شيئين
متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابها بالفردين من ماهية معينة وعلاقة
المشابهة اشتراكهما في الاسم وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي
بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك لا يثمر فايدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك
لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز ثم اذا علم بالقرينة عدم ارادة معنى الجمع
فيتعين الحمل على هذا المجاز اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الآخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت
يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه فتامل مع ان المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى
بالارادة الا ان يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول المعتزلة والاشاعرة في
الواجب التخييري لان مورد الحكم هذا الفردان على التقديرين لا الطبيعة كالكلي على المتامل فتامل ولم اقف على
من ذهب المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النهي فيظهر الكلام
فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد ماهية واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى
بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري النظير الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة
ثم ان من جوز استعمال المشترك في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد

التجرد عن القراين فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته
يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال وكثير من الناس
فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار والسجود ومن الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم
على نهج آخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي اعني
غاية الخضوع او جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية الخضوع
ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر
في الآية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم
على ما اخترناه الثالث انه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بهما على ظهورهما
في ارادة الجميع عند التجرد عن القراين اذ القرينة على ارادة الجميع ههنا موجودة واما حجج ساير المذاهب
فيظهر بطلانه من ملاحظة ما ذكرنا فاحتج من جوز الاستعمال حقيقة مطلقا بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني
لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب عنه ان الموضوع له هو
كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوزه في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة
اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فلتبادر
الوحدة منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزءا للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا
لانه استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرير المفرد
ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما في زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس
منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال
انفراد المعنى في الارادة كما حققنا سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز
كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يقال العلاقة هي استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى
واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجة
من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد
والملحق في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة
من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وما ذكر في المثبت حق وجوابه ان
التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققنا الا ان
الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مطلقا بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك الحقيقة اذ المراد

بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا واراد تهما
مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة واجيب عنه بان
المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع
النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذه مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا
قانون اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من
بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم وموردا للنفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا مطلقا
ومنهم من جعله حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنيين والاولى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة
لن وضع الحقايق والمجازات وحدانية نظرا الى التوظيف والتوقيف فمع القرينة المانعة عن ارادة ما وضع
له وارادة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك
جواز ارادة المعنيين من اللفظة وقد يستدل على ذلك بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي
وملزوم معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط
ما ذكرنا عدم الرخصة وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية الامر ما ثبت كون المجاز ملزوما
لقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا واما عن ارادة المعنى الحقيقي مطلقا فلا يعني ان يرى في قولنا
اسدا يرى يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا قد
يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع
المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي هو المانع عن ارادته
بالذات لا مطلقا فكذا يمكن بان مرادنا منها المانعة عن ارادتها منفردا فمن اين يحكم بان المراد هو الاول لا
فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة الحقيقي
مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على
كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا في المعنى
والمجازي وقد عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يدفعه ان ذلك مناقشة لفظية فان ماله يرجع الى
عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه
يصدق عليه انه استعمال في المعنيين كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في المبحث السابق
فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة
من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم لاجتماع الكل ولا بالذات بل عدمه

معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد اليها بدلالة الالتزام او انفهامها من اللفظ سهوا كما في
التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصود من اللفظ كدلالة الايتين على
الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن وايضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال فيه
لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعا كالنفي وقد يعترض ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام
انه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون
لقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا
الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز
الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما
المانع لو قلنا ان الكناية هو ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز ارادة الموضوع له فيتم ح جواز
ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المعاندة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى الحقيقي لينتقل منه الى
المعنى المجازي فلا اذ لا ينفك ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة ما وضع له
فلا يصح فرض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل ح في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان لم في تعريف الكناية
طريقين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانيا فلانا نجعل البحث فيما يتنافيان وقامت القرينة
المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية ويدفعه انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى
المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة
المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة
الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتامل وقد يعترض ايضا بان القرينة المانعة عن ارادة
الحقيقة في المجاز انما تمنع عن انضمام ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي واما بالنظر الى ارادة
اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما
مرادا بارادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول
المجاز في الارادة ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي كما صرح هو به ايضا في حواشي المعالم
قال انه هو المراد في المشترك ايضا ولا يخفى ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره
بل المراد كل واحد منها بعنوان الكلي الافرادي وليس ههنا ارادتان متضامتان فيعود المحذور من لزوم
اجتماع المتنافيين نعم لو وجدان اريد من اللفظ ليتم ارادة هذا وهذا لا الكل واحد كما هو التحقيق مع ان من الظاهر
ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال

اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لأجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال
بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمنع اجتماع الارادتين عند المتكلم
ويظهر جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال بكونه مع ذلك حقيقة
ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان
الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه
واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا يعني ان الموضوع
له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع
فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا لانه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب
عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضح واما ما فصل بان المراد في محل
النزاع من المعنى المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند
للحقيقة من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان ارادوا مطلق المدلول من دون
اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز
لا تعانده ففيه مع ان ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز لان المفروض ان المجازية انما حصلت
باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صحت ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة من ارادة المعنى الحقيقي
لا بد ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الآخر ايضا والا لم يتعين المراد الا ان يكون ان القرينة مانعة عن
المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى
على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايضا والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اصل
الحقايق والمجازات واحدانية فالامر واضح قانون المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة
حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا
زيد كان قايما فقعد او سيصير قايما مجازا والظاهر انه وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد
سواء اريد بذلك اطلاقه على من يتلبس بالمبدء في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه
عليه بعلاقة اوله اليه والظاهر ان ذلك ايضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل
مثلا على مثل ضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو بط لما حققنا سابقا من ان الا
ستعمال الاعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه المبدء اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدء في
لما من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة في المشتق الى من قام به خلاف وقد يعبر بارادة ما

حصل له المبدء وانقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة الى زمان النطق وما ذكرناه احسن ويظهر الثمرة
في مثل قولنا كان زيد قايما فقعد فعلى ما ذكرناه حقيقة وعلى ما ذكره هذا القايل يكون محلا للخلاف نعم اذا قلنا
كان زيد قايما امس باعتبار كونه قايما قبل الامس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا ايضا ومن هذا يظهر لك جواز اجراء
هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدء ايضا فتامل وهناك تعبيران آخران احدهما استعمال المشتق في
المنقضي عنه المبدء بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما حصل له المبدء في الجملة اي ما خرج من العدم الى
الوجود من دون اعتبار العدم والحدوث والبقاء والزوال والظاهر ان المعنى الاخير ايضا مما وقع فيه النزاع
كما سيظهر بعد ذلك واما المعنى الاول فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز
مطلقا وهو مذهب اكثر الاشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك اقوال آخر
مفصلة والظاهر انها محدثة من المجاز كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه ففصل جماعة ففرقوا
بين ما كان المبدء من المصادر السيالة كالتكلم والاخبار ونحوه فاشترطوا البقاء في غيره واخرى ففرقوا بين
ما كان المبدء حدوثيا او ثبوتيا فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني واخرى ففرقوا بين ما طرء ضد وجودي
على المحل سواء ناقض الضد الاول كالحركة والسكون او ضاده ونحوه فاشترطوا البقاء في الاول دون الثاني
وفصل بعضهم بين ما لو كان المشتق محكوما عليه او به فاشترط في الثاني دون الاول والاقوى كونه مجازا مطلقا
لنا وجوه الاول تبادر الغير وهو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز والثاني انه لا ريب في كونه حقيقة
في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى منه ايضا لزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر وما يقال ان المشتق
انما يستعمل في المعنى الاخير من الثلثة المتقدمة وهو اعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة اذ لم يرد
منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه انه مناف لكلمات اكثرهم وكثير منهم ادعى الاجماع
على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام ايضا لزم الاشتراك ايضا ومما ينادي ببطلان ذلك
ان المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فانهم يستعملونه في الماضي وفي الحال
وفي المستقبل ولا يريدون به المعنى الاعم جزما الثالث انه اذا كان جسم ابيض ثم صار اسود فيعدم عنده مفهوم
الابيض جزما والا للزم اجتماع المتضادين في اطلاق لفظ الابيض حين انعدام مفهومه له اطلاق على غير ما وضع له
ويرد عليه انه انما يسلم لو لم يكن مراد من يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام والا فلا منافاة ح ولا يلزم اجتماع
الضدين الرابع انا لا نفهم من لفظ المشتق الا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول المبدء
في زمان صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من
الجميع فلذا ندعى دلالته على زمان كيف وقد اجمع اهل العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الا ترى انهم

يقيدون حد الفعل بانه ما يقترن باحد الازمنة الثلثة ليخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين
يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فان مرادهم بالاقتران باحد الازمنة
الفعل انما هو بسبب الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بان هذا هو مقتضى
الثانوي الحاصل بسبب كثرة الاستعمال واما في الفعل فمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاية ما يمكن ان يدعى
فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته انما هو الحال فثم فان ذلك ايضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا
بل المتبادر منه هو المتلبس والحاصل ان تحقق المبدء شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها
فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة او اللازمة للتقييد
به فان قولنا رايت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفا فيلاحظ حال
هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في زمان الماضي فهو
وان صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون كك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك سأشتري ماء صافيا
تلك الحالة في الجوامد كقولك اشتريت عبدا او خمرا او ساشتري خمرا فانه حقيقة وان كان ما يشتريه لم يصر
التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة ان المشتق قد استعمل في الازمنة الثلثة والاصل في الاستعمال الحقيقة
خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل
بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصل له المشتق منه اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل
حقيقة وفيه مع انه يرجع الى الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته حجة
مشترطي بقاء المبدء فيما لم يكن المبدء من المصادر السيالة امتناعه فيها لانها تقتضي شيئا فشيئا
فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك ولا ريب ان العرف يحكم على
يتكلم وهو مشتغل به ولو يخف منه انه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس او ازيد بل بمقدار
شرب الماء ايضا في بعض الاحيان وحجة من اشترط البقاء في الحدوثي دون الثبوتي انه لو كان شرطا
للزم ان يكون اطلاق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل
للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وان لم يكن حاصلا في المدركة وحجة من خص
الاشتراط بطارء على المحل ضد وجودي انه لو لم يكن كذا يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض
على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر
كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا
ايضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا للزم

عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك با
الى من لم يكن زانيا او سارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه باحد الازمنة الثلثة ووجه هذا الاستدلال انهم
يستدلون بهذه الايات وظاهرهم ارادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول ويرد
من ذلك ان ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضا وقد يوجه بان مراده ح ان المحكوم عليه
حقيقة في ما تلبس بالمبدء في الجملة يعني المعنى العام السابق او ما هو اعم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو
اما اولا فلان هذا الكلام مبني على ان المراد بالحال وتحويه في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده
عرفت خلافه واما ثانيا فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية ح لا للخلاف فيه وان كان محكوما عليه
جعلناه حقيقة في القدر المشترك ايضا للزوم الاشتراك والمجاز اولى منه وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز
ان الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين الاطلاق او لم يوجد ايضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات
الشفاهية فان تلك الخطابات لا تثبت الا اصل التكليف واما خصوص تكليفنا فانما يثبت بدليل خارج
كالاجماع وغيره واما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلا وعدم اعتبار حال النطق
اصلا اذ المراد ان المتلبس بالزنا او السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده
ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان اجراء الحكم ثابت ح بالاستصحاب وغيره من
تتميم ينبغي ان يعلم ان مبادي المشتقات مختلفة فقد يكون المبدء حالا كالضارب والمضروب وقد يكون ملكة
يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل الخياط والتجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال
والملكة والحرفة كالقاري والكاتب والمعلم والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يضر بالتلبس
في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض
قصد الرجوع ولو كان يوما او يومين بل وشهرا او شهرين ايضا مع ارادة العود غير مضر ويصدق على من لم ينس
المرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدء فيهما وان طرء الضد الوجودي لاصل ذلك الفعل ايضا واما في
الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف واما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما
في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر هنا بقاء نفس الصفات وقد
على بعض المتاخرين فالحصر واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار
الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب
الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء
طرء الضد الوجودي اولا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب

والخياط والقارى والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودى كالنوم وغيره والقول بان الالفاظ
المذكورة ونحوها كلها موضوعة لملكات هذه الافعال مما يأبى عنه الطبع السليم فى اكثر الامثلة وغير موافق
مبادئها على ما فى كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق ذلك فنقول ان ما جعلوه
النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغى التامل فى موضع الثمرة منها فان الثمرة يجوز ان يكون المبدأ
فيها هو الملكة فان الشجرة ايضا يتصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا ينفع عدم وجود الثمرة بالتلبس
بالمبدأ الآن بحصول الشجرة حالة لا تحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها شبيه النسيان للانسان ويجوز
ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل معنيين احدهما صيرورته ذات ثمر مثل اغد البعير والثانى المعهود
الحالى فعليك بالتامل والتفرقة فى كل موضع يرد عليك **الباب الاول فى الاوامر والنواهى** وفيه
مقصدان **المقصد الاول فى الاوامر قانون** الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء
والاولى اعتبار العلو مع ذلك ايضا كما اختاره جماعة وسنشير اليه فى آخر المبحث والمراد بالعالى من كان له
تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل هو الطلب من العالى وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل
والشان وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظنى ان
من يقول بان الامر عين المركب من ام د حقيقة فى الوجوب هو من يقول بالقول الاول ولا بد ان يقول
ليناسب تعريفه الاصطلاحى معناه العرفى اذ الاستعلاء ظاهر فى الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو فى المندوب
وادعائه كما لا يخفى وهو الاظهر عندى للتبادر ولللآيات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون عن امره
وما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بعد قولها اتامرنى
يا رسول الله حيث طلب عنها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فكلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا
المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتقات من هذا المبدأ حقيقة فى الوجوب وكون المبدأ اعم منه
كما ترى فالوجوب ماخوذ فى مفهوم الامر فالتعريف الاول مناسب لمعناه العرفى المتبادر منه ومن يقول
بعدم افادته الوجوب ولا يأخذ الوجوب فى مفهوم الامر فهو اما من يقول بان الامر هو الطلب من العالى الى
حيث انه مستعمل وقد عرفت بطلانه او يأخذ الاستعلاء فى مفهوم الندب ايضا ويجعله اعم من الندب و
ستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب وهو
لا يستلزم كونه حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقى ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه
ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتسخير والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام فى قولهم ان المندوب طاعة
والطاعة فعل المأمور به فان الطاعة اما فعل المأمور به الحقيقى او فعل المندوب لا فعل المأمور به الحقيقى

فقط وان اريد الاعم من المأمور به الحقيقى فلا يجديهم نفعا ولما كان العالى قد يطلب الشىء ولكن لا على سبيل
الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه
بالمميز بالتمييز بين الالفاظ التى يطلب بها حتى يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد وقد عرفت ان الطلب اذا كان
بما يشتق من اصل الامر كقوله امرتك بكذا وانت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو له حقيقة واما اذا
كان الطلب من العالى بغير ما يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل ونحوه ورويدا ونحوه
فهو الذى جعله الاصوليون اصلا على حدة ومحل النزاع برأسه ونزاعهم فى دلالة هذه الالفاظ على الوجوب
يتصور على صور احدها ان العالى اذا طلب بهذه اللفظة هل يفهم عنه الالزام والحتم الذى يستلزم مخالفته
الذم والعقاب اللذين هما لازم مخالفة السافل للعالى حين الالزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة فى ذلك
او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل يفيد الالزام
الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم
منه الالزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها لكنها
هل يفهم منها الالزام من العالى المستحق تاركه اللوم والعقاب او لا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها يتحتم
على او يجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى الثانية اذ الذى ظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام
وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن اجراء النزاع فى الصيغة
اذا صدرت من السافل والمساوى ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير ذلك من
المعانى وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة فى الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال
ليس الا بتفاوت الرتبة الطالب فالوجوب شىء زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر يجوابه البحث
التحقيق بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو ان النزاع انما هو فى الصيغة والقائل بكونها
للوجوب يقول به فى السؤال ايضا يعنى به الحتم والالزام غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك
بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع النظر عن القرائن يفيد الوجوب اللغوى
وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحى وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة فى الوجوب نعم يمكن الفرق بين
الصورتين الاولتين بامكان المناقشة فى الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله يكون من جهة انه
صدر عن العالى فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة فى السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا
صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم فى دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك
اذا قال السيد لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغى اللهم الا ان يجعل النزاع فى خصوص الصيغة

اذا صدرت عن العالي وهو لا يلايم الجواب المذكور عن دليل القايل بالندب ايض واما على الصورة الثالثة فلا يرد السوال المتقدم اصلا ولا يتمشى الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسوال والالتماس اذا اريد كل منهم اللزوم والحتم على الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسوال مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الاخيرة وانه يساعده تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرنا من الصور الثلث يجري في لفظ امر ايض والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسايل مجازا او حقيقة ايض وعليك بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم هنا مشوش فربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادي **قانون** اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناه على اقوال المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشرع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما والاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يق انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع عنه فان معنى الوجوب هو امر بسيط اجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كساير الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص اذا تحلل عند العقل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد لعبده اذا قال افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل عليه وما توهم من منافاة ذلك لاستعمال الشرع متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل اغتسل للجمعة وللزيارة والجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك قبح الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب سيما فيما لو قلنا وقبحه ممنوع وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايض غير ظاهر والحاصل ان الدليل قايم على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ كما استعمل الصيغة في المندوبات فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايض بآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الاية هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب

وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول السياق لا صيغة ليحذر ليستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي لترك النقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا ياتون بشيء من اوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يق المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية لا تدل على وجوب الامر الشرعي الا الوجوب لغة وايض لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فالتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ ففيه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد منها مجرد الندب او الارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطابق لمعناه العرفي طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلبه بالقول من العالي يعتبرون في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة من العالي ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يق باستلزام دلالة الامر على الوجوب دلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجري في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر الاصولي وايض فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في طلب الاستعلاء على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما يستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افردوا البحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايض حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا ومما ينادي بذلك قوله عم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فان طلبه عم للسواك بصيغة الامر افعل في غاية الكثرة واما ما يق انه لا بد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم اذا كان الامر للندب ايض ففيه ان ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكاري لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الاية ايضا لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص امر الشرع الا ان يق ان المراد به قوله تعالى اسجدوا قبل هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث هو امر لا من حيث انه

ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الأمر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه
لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايضا ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا
ومثل قوله تعم اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على ملامة من لم
يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة
على وجوب اطاعة الائمة ع وان اطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان
بالحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب والحاصل انا لا نم دلالة هذه الايات والاخبار الا على عدم جواز
المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع ان الظ ان المراد من الاخبار
انهم ع احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واتباعهما كما قيل والاتباع لهم من الاتباع الملازم كما لا يخفى حجة
التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر مفقود
لان العادة تقتضي بالاطلاع على من يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا بل يكفي الظن
ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابها
تنبيه قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ع ان استعمال صيغة الامر
في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة
عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم ع وتبعه بعض من
تاخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذا انما يصح اذا ثبت استعمالهم ع في الندب بلا قرينة حالية او
لفظية وفهم ارادة الندب من دليل اخر ولم يثبت وايضا قد عرفت ان المجاز الراجح ربما انما هو مع
قطع النظر عن الوضع واما معه فمساواته مع الحقيقة ممنوع الا اذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعا
جديدا فيصير حقيقة في المعنى الثاني وانى له باثباته فيما نحن فيه مع انه لم يدعه ايضا والحاصل ان مجرد كثرة
الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال في غاية الكثرة بل واكثر من استعماله
في الحقيقة بكثير الا ترى ان الالفاظ التي ادعوا ورودها حقايق شرعية استعمالها في المعاني الشرعية
اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو منهم وكذلك
العام مع انه بلغ في التخصيص الى ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا ذلك الكثرة انما حصل بملاحظة مجموع
روايات مجموع الرواة عن مجموع الائمة عليهم السلام والكثرة على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد
واحد فافهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او في مقام ظنه او توهمه فاختلف القايلون بدلالته
على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب او مجازا في الندب او الاباحة او التوقف او تابعيتها لما قبل

فتم وما يتوهم ان التهديد لعله من جهة انكشاف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة
نفس الصيغة يدفعه اصالة عدمه لا يقال ان هذا انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة لان حكاية
احوال كل اهل لسان لاخرين انما يصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الاخرين ويستعمل في حقيقتهم
حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظ وما يقال ايضا ان الاستفهام تقريري لاتمام الحجة فالغرض اقرار ابليس با
ستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا يتم اذا كان الامر للندب ايضا
ففيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على ادم فيرجع بالنسبة الى الله تعم الى محض المخالفة
التبعية غير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من العصبية والحمية وهذه نسبي ربما يعد من
تبعها نفسه في عداد المقصرين فافهم ومنها قوله تعم واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه تعم على مخالفة
الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشافهة وتكذيبا خلاف الظ وقوله تعم بعد ذلك ويل يومئذ للمكذبين
لا يدل على ذلك لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا
غيرهم ولاحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في
القانون السابق وبقوله ص اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب وفيه
ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في
الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على هذا ان امر النبي ص كذلك لا ان الامر في اللغة
كذا والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة لغة ما مر حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر
في اوايل القانون مع جوابها ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما او على
لاحدهما فقط وجوابه ان المصير الى المجاز في الندب لدلالة الدليل الذي قدمناه وانه خير من الاشتراك
بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروه ايضا اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية
مع ان لزوم المجاز هنا اكثر لان المجاز على المختار مختص بالندب الان بقي بالتساوي من جهة الاستعمال
في عموم المجاز على المختار ايضا وهو مجاز شايع لا شذوذ له كما توهمه صاحب المعالم حجة الاشتراك اللفظي
بينهما ان الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها ونحن قد دللنا
على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في
المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع بان الظ ان
استدلالهم من جهة دلالته لغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة
فيه في اللغة ايضا وقد استدل على ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله تعم ومن يعص الله ورسوله

الحظر اذا علق الأمر بزوال علة عروض النهي والأقوى كونه للاباحة بمعنى الرخصة في الفعل ويلزمه بينا
دفع المنع السابق للنبا درّ بمعنى ان حجيته في النظر من الوجوب اذ ما تقدم من تقديم الحقيقة على المجاز اتفاقا
انما هو اذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لأحدهما واما مع القرينة الموجبة
للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة في النظر ايضا والمقصود
ان ملاحظة المقام والالتفات الى هذه القرينة اعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة معنى
المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي او المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور
ولما كانت قرينة الشهرة ليست من قبيل القراين الآخر وكانت منضبطة افردوا الكلام فيها في باب تعارض الأحوال
والا فالدوران والتعارض حاصل في جميع القراين ولكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة
الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك ايضا تتبع موارد الاستعمال
فانك فانك لو تتبعتها وتأملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع فالحقه بالغالب
لأن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع قد حرم
عن فوايدها من لم يصل الى حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج
من الحبس الى المكتب ومثل قوله تعالى واذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ
الهدي محله وامر الحايض والنفساء بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المقتضي
وهو الأدلة الدالة على الوجوب موجود والمانع مفقود لأن الاباحة لا ينافي الوجوب فيه
انا نقول ان المراد من الأمر هنا مجرد دفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما علم منافاته
لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الأمر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الأمر موجود
واكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نحو آخر اضعف وهو ان المقتضي موجود اعني صيغة الأمر لما تقدم من
الأدلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال منه
لأن الاباحة ايضا ضد له اولا بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الأدلة على دلالة مطلق الصيغة
على الوجوب لا ينافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في ساير المجازات واما
المثال المذكور والآيات المذكورة فالجواب عنها ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شيء تحريما او تنزيها
ثم امر به من دون اكتفاء فيه بشيء آخر يخرجه عن حقيقة الجنسية او النوعية والمراد من قولنا ان ما ورد
الأمر به ح ليس واجبا بل انما هو مرخص فيه ان الوجوب المراد من هذا الأمر من حيث هو هذا الأمر لا يمنع
من ثبوت الوجوب من موضع آخر فح نقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن الحبس اخرج الى

الى المكتب خارج عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهى عنه بل المحظور خروجه عن الحبس من حيث هو خروج
عن الحبس والمأمور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ولا يضر هذا بدلالة الأمر على الوجوب واما قوله تعالى فاقتلوا
المشركين الآية فهو لرفع الحظر الغير والوجوب انما هو لثبوته قبل الحظر وعدمه حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق
وهذا ليس من دلالة الأمر في شيء وكذا ترخيص الحايض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه ايضا
ثابت بدليل خارجي لأنه ايضا من النسك ولعلك بالتأمل فيما ذكرنا تقدر على استخراج ادلة القايل بالتابعية
لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القايل بالندب فلعله نظر الى ان الندب اقرب المجازات للواجب فالأدلة
الدالة عليه ببعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على ابطال ذلك ايضا واما توهم
اختصاص كونها حقيقة في الاباحة في عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام قانون المشهور
ان صيغة افعل لا تدل الا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر ان امكن عقلا وشرعا ويكون تركه
اثنا وقيل على المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القايلين بالمرة هو الدلالة على الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط
التكرار والاعم فالزايد على المرة لا يكون امتثالا والمخالفة ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار فيكون
الزيادة اثما والقايلون بالماهية ايضا بين مصرح بحصول الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم على
ترك الزايدة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزايد وبين قايل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال
عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الأول في المرة فلم يكن عقابا كما لم يكن ثوابا فينتفي ثمرة
النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيها فينتفي ثمرة النزاع بينهما ايضا وما ذكرنا من الاحتمالين
يشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشرع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق
والحق هو الأول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة ايضا ثمرة والأقرب عندي انها لا تدل الا طلب الماهية
وان الامتثال انما يحصل بالمرة الأولى لأن الأمر يقتضي الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع حرام لكون
احكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا ان الأوامر وساير المشتقات مأخوذة من المصادر الخالية
عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي وما قيل من ان اسم الجنس
موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين والوحدة والتكرار مثل ساير التشخصات
وصفات الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من قيودها
لأن العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر
بعنوان الايجاب والالزام كما مر والأصل عدم ارادة شيء آخر معها انما قيل من ان المادة ان لم تدل على القيد
فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقايسة القايلين بالتكرار الأمر بالنهي بجامع الطلب باطل لأنه

في اللغة ومع الفارق لأن نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي يقتضي استغراق الأوقات كما سيجيء بخلاف
ايجادها والثبوت بجامع كل فعل بخلاف تكرار المأمور به ونوقض بأنه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم
والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بأنه من دليل خارج كما توضحه كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم بأن الأمر
يستلزم النهي عن الضد والنهي يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المأمور به فيه منع الاستلزام أولا ان اريد
الخاص كما سيجيء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون
لعدم استحالة ارتفاع الضدين مط فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مط ثالثا كما سيجيء ومنع
دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الأمر على الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي وقت
وان اريد من الضد العام اعني الترك فيسقط المنعان الأولان ويجيء عليه الباقي واحتجاج القائل
بالمرة بامتثال العبد في اوامر السيد بدخول الدار فدخل مرة مردود بأن ذلك لعله من جهة الاتيان
بالطبيعة كما ذكرنا لا لأن الأمر ظ في المرة واعلم أن ما ذكرنا من حصول المرة وعدمها فيما بين القول بالمرة
والمهية انما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة في آن واحد مثل ان يقول المولى
بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله فعلى القول بالمهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول
بالمرة فاما على القول الثاني فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الأمر والنهي مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه
كما هو الأصح فيستخرج المط بالقرعة لو احتيج الى التعيين ويكون غيره معصية وان الظ ان المراد بالمرة
هو الفرد الواحد لا الحركة كونه في الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول
الأول فلا اثم ويستخرج المط بالقرعة ايضا هذا فقد ذكرنا ان الأقوى بالنظر الى هذا القول ايضا حصول
الاثم بقي الكلام في قول من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وثالثا وهكذا مع قوله بالمهية كصاحب
المعالم والتحقيق انه ان اراد حصول الامتثال في الجملة اي ولو في ضمن المرة الأولى فحسن والا فنقول انه
لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالأولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب
التخيير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل في الواجبات
العينية فان الكلي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا بالاتيان بالافراد فيكون الافراد من باب مقدمة
الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باي فرد يتحقق في ضمنه الكلي فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان
بالمرة الأولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان عقيبه فضلا
عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الأمر ففيه منع ظ مع انه لا معنى التخيير
بين الفعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الاماكن الأربعة فانهما حقيقتان

حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيح والثلث في
الركوع والسجود والركعتين فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية
والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد مستلزم لاستعمال
اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وانت بعد التأمل فيما ذكرنا
من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه آنفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالمهية في صورة الاتيان
بالافراد المجتمعة ايضا وكذا تتمة ما نقلنا من البناء على اجتماع الأمر والنهي على القول الثاني في المرة وغيره فتأمل
حتى يظهر لك حقيقة تذنيب الأمر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين
بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضي وعدم المانع غاية الأمر تقليل التكرار بالنسبة الى الأمر المطلق واما
غيرهم فقد ذهبوا الى اقوال ثالثها دلالته عليه مع فهم العلية يعني كون الشرط والوصف علة فيكون من قبيل
المنصوص والسيد المرتضى هنا ايضا من المانعين مط لعدم اعتباره العلة المنصوصة مط وسيجيء ان شاء الله
ثم ان الحق حجيتها فالأقرب اذا التفصيل وتحرير المقام ان كلما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما
ومهما ومتى ونحوها فلا ينبغي التأمل في تكرر الأمر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد
التكرار اصلا الا ان يقع نجعلها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهي ايضا
ما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء ان شاء الله بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة
كما صرحوا به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة
سواء كان في الشرط او الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلدوا ونحوهما واحتج القائلون
بالتكرار مط بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا ولم تجدوا
ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الآيات والأخبار التي
يتكرر الأمر فيها بتكرر الشرط او الصفة فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر
انما هو لأجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم او اعط هذا درهما
ان دخل الدار فلا يفهم التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان ذلك للقرينة
فان من قال لعبده اذا سمعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مقلوب عليه قانون لا دلالة لصيغة الأمر
على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست بمشتركة بينه وبين جواز التراخي كما ذهب اليه السيد بل هي
لطلب الماهية وايهما حصل حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراخي
فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر في القانون السابق فاستدلال القائلين بالفور بذمة العبد اذا

اخر في الشيء عند قول مولاه اسقني مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على ترك السجود بقوله تعالى ما منعك الا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يقال بعدم دلالة الآية على الفور لان الفاء في قوله فقعوا تفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور وان الملام اللازم لعله من جهة الاستكبار وليظهر ايضا فيه قوله خلقتني من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض اولا واما ثانيا استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والا لزم ان يجوز الى آخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف علم التاخير عن وقت لا يعلم تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير واخرى بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن واورد عليه ان هذا وان كان يرفع التكليف بالمحال الا انه التزام بوجوب الفور في الفعل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فيحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف بآخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه آخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة آخر ازمنة الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير مآل كلام المجيب تسليم انه يجب علم تاخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع علم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر يخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير آثما فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الواجب وتوهم كون البدار مقدمة للواجب اعني علم تاخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف نعم انما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن آخر ازمنة الامكان في اول زمان التكليف بذلك ووجوبه ح وما يقال من ان تحصيل البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجئه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فيأثم بالترك فهو ح مثل سائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر وان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمأمور به واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراطه في الصحة او في مجرد حصول الاثم وهو ح وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايضا بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو حر نصد الحال فكذا الامر الحاقا بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس غير جار سيما في اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجيهه الى الحال

الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا الاول الى الابد لبل ورد بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في الآن الاستفهام وكذا النهي وفيه ان ذلك لا يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقرة فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام والعقود المنشأة لا يثبت المط الا ان يقال ان المعلوم من حال هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها او في الآن المتصل بها ولما لم يكن الاول في الامر فتعين الثاني والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان حصل له من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لان الاستقبال في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وان كان ان مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا الحال التلبس كائنا ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وههنا طريق آخر يمكن اثبات المط به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت انتسابه الى المفعول او الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا لا نص على ذلك اصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك يضعفه خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب من امكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم الآية وبقوله واستبقوا الخيرات الآية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله سبحانه وفعل المامور به سبب اذ قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا فلا حاجة الى الاستدلال ولا يتم المط بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يتم في جميع الاوامر واما ما يقال من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذا الكلام في قوله تعالى واستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الآيتين بالحمل على الاستحباب لمنافاة مدلول الهيئة

لان مفاد الصيغة هو الوجوب بعض ... عدم جواز التاخير المامور به ومعنى الاداء ... مخافة

للإرادة ولو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات
للتضيق والاتيان بالمضيق عرفا ليس بمسارعة واستباق فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال انه سارع
وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة
في زمان الصحة على القول بالصحة في صورة التاخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة
كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذا لمن عجل في اداء دينه حين القدرة ومطالبة الداين
وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل
بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الاوامر
لو سلمت ظهورها في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وما ذكرنا من التبادر في الماهية في الاوامر
المطلقة ظهور ولا ريب ان هذا اقوى منه فتحمل الآيات على الاستحباب فكيف ولا ظهور في آية المسارعة اصلا فان
الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا
تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليه فلا يفيد الا فورية
احدها وهو لا يستلزم المط كما لا يخفى واحتج السيد بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا
يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط شيء ينفي غيرها
وان الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايض احتياطا من ان يكون مراد الآمر بعض الافراد مجازا لشيوع استعمال
الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك
بل انما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظ خلافا لصورة الا
شتراك فانه اما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول
الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له
والبعيد المحتاج اليه انا لم نقل بان الكلام في المجرد عن القراين وهذه الامور قراين لجواز التاخير في الجملة

تم **قانون** اختلف القايلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان الثاني
للتاخير وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان لم تفعل ففي الثالث
وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتاخر
فلم نقف على مصرح به قيل وهذا الكلام غير مفيد والفايدة في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول
بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب
المبادرة بالامتثال كآية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته

من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين
بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان
الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور
ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من
الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق
بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد
او تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول
والظ من الصيغة على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظ هو لبتحتم
وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب
بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل
كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد ومما ذكروا انه لا يتفاوت الامر بين
ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف
الاول لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت
ايض ونسلم المساواة لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم
الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظاهر ان الموقت من الثاني وما ثبت فيه الفور من دليل خارج
من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف
هو كون اللفظ دالا على النفي منطوقه ومفهومه معا لغير في النفي والاثبات فافهم ذلك واستطر
لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب مقدمته
مط ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيرها ورابعها في الشرط الشرعي دون غيرها
وتحقيق هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه قد ينقسم باعتبار المكلف الى العيني
والكفائي وباعتبار المكلف به الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار
المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلي
والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية
بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم نقيد الامر في صدر البحث بالمطلق مع كون
البحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان

فى العادة او فى نفس الامر للتقييد ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كك الثانية ان الامر المطلق حقيقة فى الواجب المطلق على الاصح المتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط الذم ولاصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال وجوابه ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم ستثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه مطلقا لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وستحقق الكلام فيه الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع ما لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب آخر حالة عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل فى الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسببية قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكون من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقف على وضع الشرع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو فى الثانى وبعبارة اخرى انما الكلام فى مقدمات الواجب لا مقدمات الوجوب فكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة من الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كحز الرقبة فى القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد فى الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد فى الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى لعبده بالكون على السطح والسلم ونصبه من المشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا فيظهر لك ان ما اعتقاده يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مرادفا للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به فى الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامى للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان بالاكثر صلوة وكذا عبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا ايضا مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما ان تكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الصلوة الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفى اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الاناءين المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة الرابعة الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير

غير مقدور مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح هنا المعنى والا فليس مقدمات للواجب المشروط مما يتنازع فى وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرة واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافيتان بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى الخامسة قد يطلق الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايضا والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايضا النزاع فى وجوب مقدمات الواجب يجرى فيما ثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل وما فى معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال يتفاوت فى بعض المواد السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها فى الامتثال مما لا ريب فيه ولا مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصلي الذى حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع فى ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثانى نصب السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرهما ويظهر الثمرة لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفى ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها ودرايتى ان القائل بوجوب المقدمة ايضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة يظهر فى جواز الاجتماع مع الحرمة لو كانت المقدمة التوصلية واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما البطلان فلا نم يمكن ذلك فيما كانت المقدمة ايضا من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك ليس الا هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها الا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب المقدمة فان الواجب فلا يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من ان [illegible] بثبوت العقاب باستدلالهم فى دلالة الامر بالشيء على النهى عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضى النهى عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التأييد ان النهى المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا السابعة دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين لانها اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعى التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصود اللافظ ايضا واما بين بالمعنى الاعم كدلالة

الأمر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التأمل في الطرفين والنسبة بينهما نعرف كون ذلك
مقصودا للمتكلم ايض بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب وفي شيء آخر كون
ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب ايضا بالوضع ولم يقصد المتكلم ايض بذلك الخطاب
بل ولم يستشعر به ايض كوجوب المقدمة على ما نحققه ودلالة الآيتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان
كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويقال لذلك الخطاب تبعي يعني خطاب حصل بتبعية
الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة ايض معتبرة محكمة في المسائل سواء
كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الآيتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة
فلما كان هو ايض تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية
التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ذاتيا
ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنبينه
اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة
في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المط بالحرام ايض بل وبفعل الغير ايض فيرجع هذه الدلالة ايض الى البين بالمعنى
الأعم لكن بالنسبة الى المأمور به لا الأمر نظير توابع الماهيات في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة
فلا بد ان يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الأصلي والا فلا معنى
للثمرات التي اخذها محل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايض كالغاية واجبة للوصول
الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون الخطاب الأصلي ليترتب العقاب عليه والى
لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى آخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي
المقدمة يعني ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع
فههنا خطابان اصليان للشرع احدهما بلسان رسول الظاهر وثانيهما بلسان رسول الباطن والى هذا
ينظر استدلالهم الآتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم انفراد كل منهما
عن الآخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتم ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم
والمنطوق الثامنة قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي ما علم ان المراد
به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايض كغسل الثوب
النجس للصلوة وبالاتيان به على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في
عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم ان المراد منها

منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول القرب فانها لا يصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد
اطاعة الأمر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا ينحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما التفت به وتفطن وكان
مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في
مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا
عن فعل المكلف وما لا يتفطن ولا يستشعر به ايض من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء
للوضوء فان جاء من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو
المشترك بين المقدور وغير المقدور والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع لكنا يحصل فيما كان مقدورا
للمكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه
بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نية
لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مط وان كان مقدمته
قدرا المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مط
لاكثر الاصوليين وبعدمه مط نقله البيضاوي عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد
وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب وبوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد وهو
وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مط وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب مط
لعدم احتمال التقييد ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور
في مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مط لنا الاصل وعدم دلالة الامر باحد من الثلث
الدلالات اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو ايض منتف
بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا يبقى بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما ان ههنا خطابين و
تكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمأمور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات
لا تحصى وكذا لو ترك المأمور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب الذمة والعقاب على ترك
المقدمة في نفسها اذ الذمة والعقاب اما لقبحه في نفسه او لحصول العصيان بتركها ولا يستحيل العقل كون
ترك شيء قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمتها قبيحا بالذات وحصول العصيان بفعله فهم العرف كما بينا
نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمتها ولا يجوز تصريح الامر
بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا
للآمر مشعورا به له حتى يقال انه ربما امر بشيء ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون واجبا الا ان يقال انا نحكم

باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الآيتين مع عدم كونه مقصودا في الآيتين والحاصل انه لامانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولايكون على تركها ذم ولاعقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالترمه بعض المحققين ونقله عن الغزالي والاغايلة فيه ظاهر الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يقال بانه تحت الخبر العام فمن بلغه ثواب على عمل فعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع البلوغ حتى فتوى الفقيه ثم احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وبما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها ح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمح والا لزم خروج الواجب المطلق عن الوجوب وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بالو ترك عصيانا على القول بالوجوب اذ لا مدخلية للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمح والامانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا وزنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه والاخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا صار المكلف سببا للتكليف لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لاحال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضت الكلام في آخر اوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمح وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستقبح العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح الآمر بجواز ترك المقدمة مع انه يستظهر القائل بالوجوب ويقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه فيكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على المقدمة وقلنا وان العقاب انما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هنا عن الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل يقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل

عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا قائل بالفرق وبالجملة لابد من التفرقة بين قول المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح فان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب او على ترك الترقي على كل واحد من الدرجات والذي نجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون الذم على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث انه ينفك عن تركها او لمرجح ضعيفة اقواها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في غير السبب فما مر واما في السبب فهو ان المسبب لا ينفك عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا يتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظاهر بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما يتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كان المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب هنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا وجوده ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما مح فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب وكذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في الشرائط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة ومما يحقق ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى اذ التعليق بالمسبب ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما لان الصيغة سبب للعتق والعتق سبب للكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره

من المقدمات بدلالة ما قدمنا سابقا نعم يمكن ان يق ان الأمر بالمسبب امر بالسبب اذا كان المسبب فعل
الغير مثل الأمر بالأحراق فانه حقيقة امر بالقاء الحطب في النار مثلا لان الأحراق انما هو فعل النار ولكن الظ
ان المراد بالأحراق هنا ما يمكن حصوله من المكلف من المبادي المستلزمة للأحراق مجازا الا ان يكون نفس الأحراق
مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة حصول الأحراق عنه وهذا هو
مقتضى استدلال المستدل ايض فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع م هذا الأصل ومحل النزاع فان الظاهر ان
من يقول بدلالة الأمر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالأمر حقيقة انما يوجد هنا بالسبب
مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الأفعال
التوليدية مستندة الى العلة الأولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الأحراق الى المخاطب كما في امر
الملك احدا امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الأمر بالمسبب مستلزما للأمر بالسبب
بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن ظ كلام المستدل هو المعنى الثاني فتخلف
موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله على الأزيد
عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي بط
فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط آتيا بالمامور به
ام لا والثاني بط لان المفروض ان المامور به منحصر في المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط
فيلزم عدم توقفه على الشرط هذا خلف واما بطلان التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر
مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الأتيان بتمام المامور به لا يستلزم ان يكون من جهة
عدم الأتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المامور به يختلف
كيفية المامور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام وسيجيء ان علة
الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة
المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالأركان المخصوصة مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الهيئة
المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزء يجب بوجوب
الكل وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي الشرعي ولكنه ليس بمحل النزاع في شيء ثم ان
سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايض ولا اختصاص لها بالشرط
الشرعي والجواب الجواب تنبيهات الأول ربما يتوهم ان الخلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو
الاتيان بامور يحصل الواجب في ضمنها كالصلوة الى اكثر من جانب والأتيان بالظهر والجمعة معا عند من اشتبه

اشتبه عليه المسألة واوجب الأحتياط ونحو ذلك لأنه عين الأتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد
كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب وثمرة النزاع والأجماع
المتوهم تم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايض لا نتحاشى عن القول بالوجوب هنا لكن
ولا اختصاص له بهذه الموارد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذ لو حظ وجوبه المستفاد من النص اذ
الوجوب فيها الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون
الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب ساير المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا
هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به
في كلام الأعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله
بالنسبة الى مثل الوضوء ايض والحاصل انا نقول بان الأمر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء
شرطا من قبل الشرع ولا كونه مامورا به بخطاب على حدة بل لا نضايق في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة
خصوص الأمر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الأمر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف
في وجوب هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي الثاني صرح جماعة بوجوب
التروك المستلزمة لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة في ما بين الأربع او اقل والدينار المحرم في الدنانير المحصورة
ونحوها من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو
الأجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الأمري لعدم الدليل على ذلك والأصل والأخبار المعتبرة يساعدنا
وكيف ما كان فالذي نمنع وجوبه هو اجتنابنا عن الجميع واما اذا بقي منه بمقدار نجزم بارتكاب الحرام فلا يجوز
وتمام التحقيق في ذلك سيجيء ان شاء الله في اواخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة الواجب على وجوب
جزئه كالكلام في ساير مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الآن ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب
كما مر في حكم المقدمة الخارجة وربما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو وهم وقد جعل
العلامة ره من فروع المسألة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب
الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه قانون الحق ان الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مط واما
الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يستدعي رسم مقدمات الأولى الضد الخاص للمامور به هو كل
واحد من الأمور الوجودية المتضادة له عقلا او شرعا واما العام فقد يطلق على احد الأضداد الوجودية
لا بعينه وهو يرجع الى الأول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او الضد مجازا للمناسبة والمجاورة
والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة

وجود الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الآخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا
اذ المراد بعد فرضه ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان
ترك الضد مقدمة لفعل ضده فكون فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشأ توهم التوقف
هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع انه رحمه الله وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي
الآتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني انه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة
له مع ان ذلك بعكسه لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير بان الفرق بينهما في كمال الوضوح
فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا
بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكن التخلف ابدا وقوله مع انه رحمه الله الظ انه اراد منه لزوم الدور وهو اغرب
من سابقه لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الآخر على ما قلت
ففعل الضد الآخر ايض علة لترك هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك
احد الضدين لا يتوقف على فعل ضد الآخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الآخر يستلزم ترك
الآخر واين هذا من التوقف والظ ان منشأ توهم المتوهم النظر الى ان ترك الضد يتخلف غالبا عن فعل ضده فحسب
من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسب ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه في نظر العقل المكلف
مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا تحقق
واجب في الخارج حتى يتحقق توقف ثم طرد الكلام غفلة الحال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا
ايض وانت خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو بمعنى ما
لا يتم الا به لا الاول مع ان هذا الكلام يجري في ساير المقدمات ايض فان قلت اذا ترك الواجب لصارف
عنه فيتبع الواجب تابعي وجوب المقدمة مع ان وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف
عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا فكيف يتجه لك الحكم بالوجوب شرعا
كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الآمر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا
لزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة حينئذ قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست مطلوبة
في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب ثانيا
وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات
التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التأثير في الوجود في الخارج وفي نفس
المكلف لا يضر وهذا من افضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات

المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان له
صارف عن ادائه يلزم عدم صحة عباداته من اول العمر الى آخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك
الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما هو يكون بالكف
لا بنفس ان لا تفعل وذلك مع انه غير مسلم كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة
الثالثة المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه مشتبه المقصود فقد يق ان مراده
ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يق ان مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض
وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه في دليله وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو متلازم
الوجود مع فعل من الافعال فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم
ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايض واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب
عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتقاربين في الوجود الا في العلة والمعلول
عند بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يرفع
الاشكال لانه يقول ح بكونه احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف
والواجب حراما كالصلوة لترك الواجب ويدفعه اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق
في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مط اذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا
بالاتيان بشيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من
ترك الحرام هو نفس ان لا تفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون المكلف خاليا عن كل فعل
ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر وكذا ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام
حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايض اللهم الا ان يق بالنظر الى ما حققنا سابقا في
مقدمات القانون السابق من ان المقدمات قد تكون غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور
ان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام ساير افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل
عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايض من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الا
رادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وانت خبير بان هذا
في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورات سقطت لها لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات
كما يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مط فلا بأس عن كونه احد افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره
المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا ومط وانه من مقارنات الاتفاقية مطلقا

فضيرما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل مكروه بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن
انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيح فيما علقنا على تهذيب العلامة **الرابعة** موضع النزاع ما اذا كان
المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الاهم
وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقديرات اما موسعان او
مضيقان او مختلفان ففي ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا واما الثاني ففي اتحاد
الحقيقة التخيير مطلقا الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق
الادمي الاهمية اذا عهد هذا فنقول تكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده فكل من المعنيين وعدمه
وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الاستلزام اللفظي او العقلي وملكان بعض الخلافات والاقوال في
المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقامين **الاول** الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به
التزاما لا تضمنا كما توهمه بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم و
اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية منه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب
منع كونه جزء معنى افعل كما توهم وبتذكر ما اسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب تتبصر هنا فالصيغة
تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السبهلة بعض العامة محتجا بان الامر قد يكون غافلا
فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مطلقا حتى اجمالا ممنوع وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الاعم مع
ان الغفلة غير معتبرة في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكان القول بالعينية
في الضد الخاص افراط وهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع **الثاني** الحق عدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن
الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية لنا
انه لا دلالة لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على لا تصل ونحوه باحد من الدلالات الثلث اما المطابقة فظاهر وكذا
التضمن وقد مر ما يمكن لك ابطاله به بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو
ظاهر ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم الاتية واما البين بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور
الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر قاصدا حرمة الضد وسنبطل ما تشبث به الخصم في ذلك نعم
يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات
المامور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الامر تبعا بمعنى ان المقصود
بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك
الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد كما مرت الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان الامر

الامر الايجابي طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم
بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لا نهي عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما سنحققه من ان
مطلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك الامور
به عرفا لعدم خلية الزجر والاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت
بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا يثبت
بل القدر المسلم في الكف ايضا هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتيب الثمرات
في الفقه **واحتج المثبتون** بالاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم
ذلك اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس في محل النزاع في نفي **الاول** ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به
فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه **وقد اجاب عنه** بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات
المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه **والتحقيق في الجواب** منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع
المستدل كما تكرر الاشارة **وقد اجيب** ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب التوصلي يقتضي اختصاص وجوبها
بالامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد **وفيه** ما لا يخفى اذ اختيار الصارف
بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل
الواجب مكلف باتيان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا **وقد**
اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل
فلا يلزم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن الوجوب **وفيه** انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط
فعليتها نعم وجودها لا بد ان يكون في حال الارادة لكنه غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة
الثانية **الثاني** ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به الحرام والمستلزم للحرام محرم **وقد اجيب** بان الاستلزام ان
اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء ١
المباح وان اريد به كونه من مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية
فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول
المعلول من دون العلة كوجوب المسبب من دون السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي ٥
انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو الحرام بالتحريم من دون العلة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة
في ترك المامور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد
طبعا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف فليس فعل

الضد علة ولا هو مع ترك المأمور به معلولاً لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لها هو الصارف عن المأمور به وهو
ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظاهر ان مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا
لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة
الحرام بل الظاهر انه لو اراد من العلة العلة التامة ايضا ذلك اذ كانا معلولين لعلة ولحق اذا انتفاء التحريم في معلول انما
يقتضي عدم تحريم علة من حيث انها علة فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الآخر وبالجملة لا دليل
على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان
توقف تحقق ترك الواجب عليها ام اولا سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود
نظرا وجوب للمقدمة واما من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع موارده ففيه انا لم نقف على ما
يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشد الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع تنجر الى الحرام واما
من جهة حكم العقل صريحا بذلك وهو ايضا ثم لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علته بل لا يستبعد فلا
مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم
الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمحال والا خرج الواجب
المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف
متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب
على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة ولا منافاة تنبيهان الاول ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين و
وضعفها ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان
لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا
لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان
ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي
يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع
الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل
ولم يتعين عليه الاتيان في آن معين من آناته وهذا نظير ما سيجيء تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي في الشيء
الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة في خصوص الدار
الغصبي الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر لادعاء العينية والا ستلزام
ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الامر بضد ما بخلاف الامر فانه

يقتضي النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايضا فيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد تنزيها لصار جميع
المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات ثم والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام
في المكروه وضده قانون اختلفوا في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان
واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهناك اقوال اخر شاذة
فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالآخر وهما ايضا للمعتزلة ومنها
ما تبرء كل من الفريقين منه ونسبه الى الآخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف
باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار فالموجود الاولان والقولان الاولان ولكن الاشكال في تحقق
معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه و
يندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايضا كليات مخيرة في افرادها
ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متاصل وعلة
للافراد سابق عليها طبعا ذهنا وقد يجمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع
التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع
لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في العقد ومما يمكن ان يكون ثمرة انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية
تعلق الوجوب من الشرع لها بنفسها فيبرء نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث على الاول بخلاف مذهب الا
شاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالمذكور يتمسكون
بالتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فان
الظاهر منه ايجاب الطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء
مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره و
لكل وجهة ولما كان اصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر الاقوال عليها وقد
اطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب فائدة قد عرفت ان المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي
فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها ازيد من بعض فالامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم و
بدينار ويطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل بتسبيحة وباكثر وهكذا وكذا الواجبات التخييرية
فقد تكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين
والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في اتصاف الزايد بالوجوب على

اقوال الظهرها ان التمادي هو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزايد كما في التسبيحة في الاولى
والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لان الغرض حصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول احد
الافراد في الثاني وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه فردا من الوجوب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون
ثوابه ازيد وهذا هو دليل من اطلق الوجوب وغفل عن صورة التدريج واما القايل باستحباب الزايد فيستدل
بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل من المجموع وعلى ما ذكروه يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلث
اصابع اذا قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو اكمل افراده ويمكن جعل
التمام ماهية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزايد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا
نوى التمام اولا فتدبر في الامثلة والامكنة ولا تغفل قانون للخلاف في جواز الامر بشيء في وقت يساويه كصوم
رمضان كالاشكال في علم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه للزوم الخ واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك
ركعة منها في الوقت اصطلاح او من جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك
الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا
او لما وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه ويطلق عليه
الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا للاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع
منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو تركه في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الشارع
بين افراد مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقايق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير
ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما
فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت وآخره بآخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب
وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الآخر فبقي ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو
التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب
فيلزمه التجشم في تأويل امثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية الى اختصاص الفعل باول
الوقت ونقل ذلك عن ظ المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء والظ ان
مرادهم بالعقاب هو اذا تركه راسا لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب
على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك المضيق فانه لا عفو حتميا فيه
فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كالصلوة
قبل الزوال وفيه انه لا يتم في مقابل من خصه بالآخر مع ان بطلان التالي على قوله ايضا مم للنقض بتقديم

بتقديم الزكوة نفلا او تقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما تخصيص فيه فسحة عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالآخر محتجا
بلزوم المعصية في التاخير لولاه وهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع ثم لو اريد باصل المعصية ومع حصول العفو فلا بعض
كما ورد ان اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله لحصل الفارق وقيل انه مراعى فان ادرك آخر الوقت ظهر كونه واجبا
والا فهو نفل ففعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت وهو
في غاية الوهن بعد ما بيناه وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها في حواشي تب لا فايدة في ذكرها وعلى
ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من الاوقات بدلية العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت
فيتعين الواجب اولا فالاظهرها العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات ولما استدل
الادلة فلخلوه مثل انه البدل من مساوات البدل والعزم ونحوهما مع ان للبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق الوقت
والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا
ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة
البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان البدل هنا تابع مسبب
عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وتحصيل الظن بوقوع المكافي عنده تركه
فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل لما فصل عن المندوب
وفيه انه الكلام لنا في الفرد الآخر واما في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة بالوقت و
بلزوم خلو الترك عن بدل فيما اذا مات فجأة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب
في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا ساير الافراد مع ظن الموت او مع فرض بقائه الى آخر الوقت لاستحق العقاب
وسيجيء انه يجوز التاخير مع ظن السلامة فالموت فجأة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب وبانه لو لاه لزم
تساويه في الوقت وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزء الآخر من جهتهم
بخلاف ما قبل الوقت وبانه يلتبث فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الآخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان
كل بفعل الآخر بمجرده لا يستلزم الوجوب ان اريد مجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما
كما فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم
لا الفرد الآخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فقد يقال انه ليس من جهة انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه
العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعارها كذلك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له
بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب
ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعا صيروهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين و

واسقطه الاخر مع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين
الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه
لو وجب العزم فيلزم انضمام بدل آخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان واختيار سفر مباح ولم يقل
به احد **تتميم** الموسع في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود كمثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر
المطلق ويتضيق الاول بتضييق وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن
فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتاخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند
اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لان براءة الذمة لا يحصل بالاتيان فيما
بعد لو ظهر بطلان الظن فانهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية لانه مكلف بالعمل بالظن وقد
خالفه فصار عاصيا كما لو وطئ امرأة بظن انه الاجنبية وشرب خلا بظن انه الخمر ونحو ذلك فلا ريب بالعصيان
انما الاشكال في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لوقوعه بعد الوقت
بحسب ظنه وضعفه ظ واما ظان السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان
فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت
وتعين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك يرد في المحدود لو ظن السلامة الى آخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا
يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه
بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء آخر فالمكلف في اول
الظهر لما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن
التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق صلوة الظهر في اي جزء
من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف
وصلوة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان
نسبت تقريبا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا مثلا كما
يستفاد اقل الحمل من الآيتين **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض
بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي صلى الله عليه وآله ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا
كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق
انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل متعلقه بالمجموع ولا كما قيل متعلقه بالبعض الغير المعين لنا
انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك لوجوا استحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط

بفعل البعض فاجماعي **حجة القول الثاني** انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه
فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا اسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا
يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء
قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا يلتبس السقوط الى
فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف يتوجه كل منهم الوجوب و **حجة الآخرين** وجوه **الاول** ان
الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية ايضا
كاسقاط دين باداء متبرع عنه **الثاني** انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز امر بعض مبهم فان ما يصلح
مانعا هو الابهام وقد لغي ويسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق
لانكم تقولون بتاثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التاثيم ليس
الا على ترك الواحد بل التاثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن تخلف شخص
آخر ثم محل النزاع اذن انما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل وتفرع عليه
ثم انه **الثالث** قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية فان التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة والجواب ان
المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر
والحرج وكما ان الشروع واجب فالاتمام ايضا واجب فالسقوط انما هو بعد الفعل ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط
الا مع حصول العلم بفعل الآخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاول
اعتبارا والظان بحجة العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة
فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون** اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب به
هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقة ايضا لانه هو الموجود
في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي
حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا طلب ذلك الحدث
مع ان الاصل عدم الزيادة والظان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف
واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فقد توهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد
مثل انهم يقولون في مبحث على خلافه من جهة العقل افادة الامر المرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر
لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا
هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال

واما هيئة مما لا وجود له في الأعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة
بشرط ان لا يكون مع قيد وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة مجوز على
التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة
فان قلت النزاع في هذا الأصل متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير
تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون هو وجوده وان وجوده عين وجود
الأفراد وبينوه في محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون ان العقل
ينتزع من الأفراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الأعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة
واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصورة هو الكلي الطبيعي على مذاق
هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقه عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق
الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متأصلا ومتحققا او بالاضافة و
والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها
في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في انفهامهم ذلك تولد الامر الانتزاعي
مما به الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة
لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه
في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية
على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعيينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم
يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج الا في ضمن الجزئيات
منه فكم وارادة فرد خاص تحكم بحت فان قلت انا اريد من فرد ما احد الأفراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من
المعينة المتشخصة على سبيل التخيير فمتعلق الطلب كل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي
قلت قد مر الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب
التخييري والا لما بقي فرق بينهما مع انهم تنازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا
وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الأفراد انما هو من باب حكم العقل من جهة
وجوب المقدمة دون خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا متأصلا كما هو مقتضى قول الخصم
فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الأفراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدمة
يقتضي الرخصة في اتيان ايها شاء تبعا للخطاب بالكلي وايضا الأفراد في الواجبات التخييرية لا بد ان تكون منظورة

منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الأفراد شاء فالتخيير بينها
ليس من حيث انها اشياء متأصلة بذواتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال
بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف ومما يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان
قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد
غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين بين قولنا ايتني برجل واتاني رجل وسلم امرك الى الرجل المرة والسلم
في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الأولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على
المطلق اولا ليسري الى الفرد والمقصود في صيرورة الحكم لما هو الرجل الخاص مثل قولكم جاءني رجل من اقصى المدينة فانه علق
الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالة على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه في تحت الحقيقة ايضا
واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا بالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب
المقدمة ولا ريب ان الأوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز ثم وانتظر لتمام التحقيق
في باب العموم والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الأصل انما نشأ من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط
وبينها بشرط لا وحمل كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء تنبيه وتحقيق اعلم ان صيغة الامر مثل
اضرب لها اعتبارات ثلث يلاحظ الكلية والجزئية بالنسبة اليها الأول ملاحظة كونها كليا بالنسبة الى الطلب
الراجح فعلى القول بكونها حقيقة فيه فاستعمالها في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها والثاني
ملاحظتها بالنسبة الى افراد الضرب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات
وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث حرفي نسبي والموضوع له هو الأفراد فلا مجاز في استعمالها في الأفراد على ما هو
التحقيق في وضع الأفعال والحروف واما الأولان فقد عرفت حكم الثاني منهما هنا مفصلا والوضع هنا وضع
والملحوظ فيه هو المادة واما الأول فالظاهر انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة انما هو لأجل
التعلق بالحقيقة والطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع
قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الأمر على بعض الفحول فحسب وضع الأمر من حيث كيفية الطلب وضعا
حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتأمل وانتظر لتمام الكلام قانون الحق عدم جواز الأمر مع
العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط اعني ما توقف وجوبه على ما
توقف عليه وجوده اما يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا ويجب الصيام على من كان حاضرا ونحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه
فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه هنا

لا يصح على العالم بالعواقب ولا يحسن التشريط منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فيحمل الى
تنزيله الى الحكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة
الى المكلف والآمر الجاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونه اطرا وهو اذا
جمع المكلف جميع الشرايط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل
العلم بكونه اطرا بالنسبة الى الشروع فيه كالفرض السابق في اول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه الى التمام ومنها و
ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليها كالصحيح السليم الذي يظن بقاءه الى ان يتم الواجب ولا ريب انه مع هذا الظن
يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد النائي وهذا
مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الابدائية سيما المضيقة ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب
وتشريع الشرايع بل مدار نظام العالم واساس عيش بني آدم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول بان
التكليف يتجزى بالنسبة الى الاجزاء المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ
كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع مع ان الكلام في نفس
التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة
والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشرع شرطا للوقوع او لا كملك
النصاب من الزراعة في الزكوة واما جعل ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا
الكلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم
من امر الآمر اذا علم انتفائه نقص وقبح وان علم انه يترك اختيارا لان الامكان بالاختيار لا ينافي الامتناع
اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط
مع علم الآمر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من
العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس
المأمور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما محل وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين
في تعريفاتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق
في الاول الجواز ولا يحضرني الآن كلام من انكر جواز ذلك الا العميدي فانه صرح به حيث قال ان ذلك غير جايز
لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المأمور ارادة الآمر الفعل المأمور به منه ويظهر ذلك من
صاحب المعالم في اواخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه قلما يحصل العلم للمأمور بكونه
مكلفا بأصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يفيد الظن مع

مع انكشاف ضده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام والالا ينبغي
الواجب المشروط على البلغاية الا بكون ذلك الا استعمال المجاز بانا فرضت قرينة وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت
الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلانه يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا
فان ظاهر الحكم التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر فالحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس
الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لمقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة في
عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا ينحصر فائدة الامتحان
في حصول العلم للآمر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرناه يعلم الجواب عما يقال في هذا
المقام ايضا بانه لو جاز ان الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر عما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده
ولا عن كون المأمور به حسنا فان الدلالة على المذكورات المنافي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة
على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم
ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فمذهب اصحابنا
فيه عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المأمور بانتفاء الشرط ايضا لنا
انه تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا
للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فجعل اختيار
السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذا يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب
والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف
الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح
التكليف به هو الذاتي لا الاضافي ولا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الآمر
ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك
مع علم الآمر به والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح يتعلق
بنفسه دون المأمور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع الثاني انه لو لم يصح
التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما لم يقع
فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب والارادة من شرط الوقوع
لا غير فلم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي الثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه
مكلف وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم ببقائه

على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا ينافي حصول العلم في الواجب الموسع بعد تقضي
الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع علم الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزمان يمكن
ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن العلوم الحجية كما مرت الاشارة ومنع بطلان التالي
لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام الرابع
لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعا والا
لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء واجيب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته
كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تع قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فللاشفاق عن ان يؤمر بعد
ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من
المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابراهيم ع واشتهاره
بالفضل لذلك ولده اسمعيل ع ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين ع والاشهاد
بتصديق الرؤيا معارض بان اذبحك مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك عن
باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الافعال التكوينية الالهية لا الاحكام والذي
في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الآخر مجازا فيرجع الى ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال
ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله وعلم من قبله انه يذبحه ويصدر عنه الذبح بقرينة
قوله تع اني ارى في المنام اني اذبحك لا امرني الله تع بذبحك فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج
بدون منع عن الله تع ثم بداء له تع فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن
يرد عليه ان رؤيته ذبحه في المنام مسببة عن امره تع به فيلزم الكلام ويشهد بذلك قوله تع حكاية عن
اسمعيل ع يا ابت افعل ما تؤمر فالاولى جعله اما من باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته
او من باب ارادة العزم والتوطين فتوضح ان حصول العلم لابراهيم ع في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن النبع
في مثل هذا المقام مع ان وجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واجدا للحال وتحلا ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع
على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرءة قبل مضي زمان يسع الصلوة
وانتقاض التيمم لمن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائية
فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول
ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر
رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له مفطر آخر من سفر ضروري او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال

اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام المقتضى الامري بل قد يجب لانه فعل حراما او افطر صوما
بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين الاصحاب قانون اختلفوا في ان الشارع اذا
اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت بالبراءة الاصلية مما لا يتوجه اليه الخلاف
والاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو في ثبوت حكم آخر شرعي من الاباحة بالمعنى الاخص او الا
ستحباب وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى الموارد مثل ان يكون
من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات فالاصل البراءة
من اللزوم لاصالة عدم ترتب الآثار وبالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال
غير ذلك فما يتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها قبله ليس بشيء وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز
المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مطلقا لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال
نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو حرمه او صرح بنسخ جميع مدلول الامر فلا اشكال
احتجوا على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب
لا يحصل معه اليقين بوضعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء
الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر والاقرب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه
الى جواز الفعل يحصل الاباحة وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد
فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في
الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من نيابة
الفصل الآخر ففيه ان تحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن فصل آخر فانتفاء التحصل الاول لا يقتضي
وجوب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين التحصلين
لا يجامع القول بالاستصحاب وان تفارق رفع الفصل وجود فصل آخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم
الفصل فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان معدوما يقينا وحصوله الآن مشكوك فيه فان قلت لا ريب
في حصول الفصل لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقا فيتم استصحاب الجواز لكن قلت سلمنا ذلك
الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد
فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تحقق اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول
الظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين لان الانضمام في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج
الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع

فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فكما ان بقاء المنضم اليه اعنى
الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والا
لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل بقاء
الاذن في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص والاستصحاب فان جميع الاحكام الشرعية الا
علمها ومن طريق بيان المبحث علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرها اما توهم فان
جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فروعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهمه بعض
الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اعني حضور الامام او نائبه او تحريمه
لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرف لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما
في التشهير من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بينا فمن فروعه ان القضاء
تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلوة في
لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا اداء فلتكن في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على
باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتدأة في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار
الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر
هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها لو باع العبد المأذون او اعتقه ففي انعزال الوجهان
بل الوجهان يجريان لو صح بكونه وكيلا ايضا فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي كلي
الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان خاص فمات قبل ذلك فلا يجب آخر بل الظاهر كما لا يجري
الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال بمثل قوله ما لا يدرك
كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية
فيجب قطع غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء فيما
ينتفي ثم ينتفي المشروط اساسا وهو ليس بنسخ جزما وبداهة لتجدده آنا فآنا في جميع الازمان ومسألة صلوة
الجمعة المتقدمة من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد التأمل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما
وكذلك الكلام في اقسام العام والخاص قانون الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي رسم مقدمة
الاولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة
وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من
موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في

العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف
المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء
فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق الاولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك
ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة على الاجزاء بالمعنى الاول دون الثاني الثانية
كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا لشرائطه المستفادة
من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد
يكون بشيء واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون
كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماد على
الظن المستفاد حجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن انه نص بالخصوص على كفاية الظن من اليقين
كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان وببدله
ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين و
باجزاء عمله كذلك ابدا مطلقا وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل مقتضيا في الحال ولكنه الا في حال عدم التمكن
منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على المأتي به شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن عن
في الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة اخرى انه مكلف بالبدل
بالتيمم ما دام متعذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني
ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا لا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج
ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان والاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو
الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة تحصل بوجود فرد منها فصلوة الظهر قد تجب مع الوضوء
في وقت ومع التيمم في آخر فبايهما حصلت فقد حصلت ثم نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة الى كل واحد من
الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنييه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصان بالنسبة الى
ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد ظن
طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا لاخلال في الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا
هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اخلال المبدل لا البدل وكذلك
لا تعاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر الاعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعي الاتيان
على سقوط القضاء يدعي السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسألة لفظي فان الذي يقول

بالنظر الى كل واحد من الأوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المامور به عليها او من يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر
الحاصل في ضمن البدل والمبدل الثاني انه محل النزاع في هذه المسئلة يحرر على وجهين الأول هو ان اتيان المامور به على وجهه
هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الأمر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف حيث يقول انه لا مانع
من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط
القضاء انه لا يجوز ان يكون معه امر آخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن
انكار امكان ذلك فيعود النظر في تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التقرير ونجري في الاستدلال على التحرير
الأول ونقرر الأدلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعا للأداء
او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذا مع قطع النظر عن كون الأمر للطبيعة او للمرة او للتكرار
اذ نفي المرة للمفرد انما هو بالتنصيص واسقاط القضاء على القول بالأجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول
الأجزاء حصل الامتثال فلا امر يتمثل به ثانيا فيسقط لانه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالأصالة
والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الأجزاء انما هو من باب القضاء او الأعادة الرابعة القضاء يطلق
على خمسة معان الأول هو الفعل كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت
المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه او لم يجب كالنائم
والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه
الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق
على الاتي به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الأوضاع المعتبرة فيه كما يقال التشهد
والسجدة يقضى بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم
الجمعة تقضى ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الأصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه هل
هي يقتضي الأجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه
ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الأمر لا يقتضي الا الطلب للماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه
ومعنا ان المط ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المط فلا يبقى طلب آخر فقد
سقط الوجوب بل المشروعية ايض لما مر تحقيقه في نفي دلالة الأمر على التكرار فلو قيل حصول الامتثال بالنسبة
الى ذلك الأمر انما هو بالنسبة الى بعض الأحوال دون بعضها لان الساقط هو الأمر بالبدل دون المبدل لنا قول
ان ذلك باطل من وجهين الأول ان ذلك خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته يصير امرين وكلامنا في الأمر الواحد والثاني
ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الأمر من حيث ان المط بها

بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايض لا يقتضي الا فعلها مرة وذلك
الأمر الثاني اسقاط الأمر الأول فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك
مضافا الى فهم العرف واللغة وما نرى ان الصلوة بظن الطهارة يقضى بعد انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد بل
ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكن عنه فلما ذكر وجه
واني له باثباته بل الظ الاسقاط مط فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لا ان الأمر مط يقتضي القضاء
او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدل لو على المشهور ايض بوجهين آخرين الأول
انه لو كان مكلفا بذلك الأمر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو مح وان كان مكلفا
بذلك الأمر باتيان غير المأتي به اولا فيلزم ان لا يكون المأتي به اولا تمام المامور به هف اما الثاني فظ واما
الأول فهو مبني على ما حققنا من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب آخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا
باعادة الامتثال الأول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يق ان فعله ثانيا مثل المأتي به اولا لا نفس ذلك
انما يتم لو كان فعله ثانيا بامر آخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الأول فلا يبقى طلب واما
حتى يستدعي اتيانه ثانيا بحيث يكون غير الأول واما ما قيل في رده من ان المط هو الطبيعة لا الافراد ولا شك
ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها اولا تحصيل للحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع
الأنواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيل للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المامور به على
وجهه في حصول الامتثال واقتضى الأمر فعله ثانيا لزم كون الأمر للتكرار وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض
ويرد عليه ان منكر الدلالة على الأجزاء لا يقول بان الأمر يقتضي ذلك بحيث لا ينفك منه بالذات كما يقول
القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات ثم ان التكرار على القول به انما هو
على مقتضى العقل والعادة الا ان يمنع عنه مانع كما مر في محله وما نحن فيه ليس كك احتج المانعون
بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الأمر مقتضيا للأجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت من
وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر عليحدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على
من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك
قضاء مجاز بل هو امر عليحدة وفيه انه مستلزم للواسطة بين القضاء والأداء وليس باعادة ايض ومنها
منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التأمل فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة
الدلالة الدليل على ان المط هو الصلوة بالطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاذا
حصل يقتضي فيقضي الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا للبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح عليه

حقيقة على هذا واني لم اقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرناه ووجدت كلماتهم مختلفة في بيان الحق فعليك بالتامل فيه
فيما يرد عليك من الفروع لكيلا تخبط والله الهادي والمعين قانون اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا فات
فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق
ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضدي المسئلة على ان قولنا صم يوم
الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين هل المامور به فيه شيئا فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء ولعله
وقال ان هذا الخلاف اعني كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس
والفصل متمايزان في الوجود الخارجي ام لا والظاهر ان مراده التنظير والا فالقيد اعني الزمان خارج عن الماهية وذكر بعض
المحققين بان كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان
يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء
بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا
للمطلق بالنظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق بانتفاء هذا القيد فالثاني لكون القضاء بالفرض الاول
مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان
يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فا
شتغال الذمة بمحل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق
من القيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والحجة انما هو الظاهر
هذا ولكن يرد على العضدي ايضا ان مجرد تباين الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت
جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التباين في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة
للجنس وامكان القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول فمع انتفاء احدهما
ينتفي الجنس ونيابة الفصل الاخر عنه والاصل عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظر الجنس والفصل فيما نحن
فيه هو الصوم وايقاعه يوم الخميس او في يوم اخر ونيابة يوم الاخر عن الخميس يحتاج الى الجعل التام وما يتوهم ان يوما ما
ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او بيوم ما
غير الخميس لا بيوم ما مطلق الذي كان ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلق ولا وجود له
في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق
ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق الفعل بدون القيد
بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذا بمطلق صلوة ركعتين في قولنا صل

صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخ الوجوب كما مر فالحق والتحقيق اما في حكاية الجنس والفصل فما مر من عدم
التمايز والا فالمجاز الجعل فهو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل اخر واما فيما نحن فيه
فالمتبادر من القيد هو شيء واحد والمتبادر هو الحجة فلا نفهم من قول القائل صم الخميس الا تكليفا واحدا والزايد منفي
بالاصل فاذا انتفى الخميس ينتفي المامور به بل يستفاد منه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما
الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانقطاع الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك
كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذا الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه
كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلثة بالقراح لو فقد السدر
والكافور الا ان يقال يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كاليومية
وقد لا كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة
الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه وانا لنجد التخلف شاهدا عدم الاقتضاء وفيه ايضا
ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل اخر فهو مقتضي الا ان يمنع مانع وقد يستدل بعضهم ايضا بلزوم كون القضاء اداء
او مساويا للاول لو كان بالامر الاول فلا يعصي بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب لا التخيير والتسوية احتجوا بوجوه
الاول ان الزمان ظرف من ضرورات المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه
لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا الثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذلك المامور
به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين توصلي والمصلحة المطلوبة باقية وهو ابراء
الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية وللعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها
وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيء تحقيقه الثالث لو وجب
بامر جديد لكان اداء لا قضاء لان الامر بالفعل بعد الوقت فيكون بعد وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة
فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة قانون الاظهر ان الامر بالامر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا
ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف والمتبادر واحتمال ان يكون
المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكروا مستلزما للاتحاد وهو من قبيل دونه انا مامور
باوامر النبي صلى الله عليه وسلم بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل فاطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه
على الترك وان يلومه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبي
اتفاقا وبان القايل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر ثم يقول لا تتجر لم يناقض كلام الاول والجواب
عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك نقول

باستحباب عبادة الصبي ونضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسألة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس
فهل لبكر قبل ان يأمره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك
الشيء في تلك الحال التزام لا الاظهر لا فان الامر طلب مهية في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي
يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

المقصد الثاني في النواهي قانون النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه
على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل كف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات
وانه فعل من الافعال ونهي من حيث انه آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من احواله وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم
والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهه مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في معناها فا
الاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالتو
لنا التبادر عرفا مكشوف لغة وشرعا بالاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتأمل
وتطبيقها على ما نحن فيه وبذلك يظهر ادلة سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما
نهاكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي وفيه
هذا انما يتم لو قلنا ان كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم انه نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف
كما عرفت فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا مع العلم بارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن
لانه مع العلم بكونه للحرمة يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة فلا حاجة الى دليل آخر كما مر نظيره في الامر وان لم يجعل
نهي نهيا ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا ففيه او كما بينا من ان الحق خلاف ذلك وثانيا ان
الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص نهيه فيصير ثمرته بذلك مدلولا
حقيقيا له ايضا محل كلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه يصير حقيقة
بل انما يدل على ان كل ما منعه بقول لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص
الموصول مجاز آخر ولا مرجح لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الآخر وان رجحية التخصيص بعارضه لزوم
اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامتثالها على طبق مدلولها فما
حرمه فبالانزجار البت وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاهما في المقامين وبالجملة فلا
الاذعان على مقتضاه ابعاد انه لا يدل الا على حكم مناهي الرسول وانها حرمة مخالفة الله عن جهة مخالفة
بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه ثم على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الآن يثبت بعد
القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم ومن تبعه تأملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام ائمتنا على

الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات وصيرورتها فيهما من المجا
الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ قانون اختلفوا في ان المراد من النهي
هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقوى الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن
انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التأثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان
القدرة متأخرة عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان
باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او
امتناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة
على الفعل او عدم ارادته او غير ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حا
المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال
سواء كان محتاجا في الترك الى الكف او فعل ضد آخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعية الحاصلة بتوطين النفس
الامتثال والانتهاء عن كل ما نهي عنه وان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مشتغل ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي
مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه وهو بطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايضا يؤول الكلام
ان المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين
على الامتثال بمجرد تصور تمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم يكن قادرا عليه بالفعل ايضا والا فقد يكون متعلقا بالكف وقد
متعلقا بفعل احد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب
هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فنذكر ونقول هنا
ان ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان
غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به
بالذات وسائر الامور مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الآخر وجوابه وعلم
حسن الاقتصار على الكف فقط فائدتان الاولى قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على
حذو ما ذكروه في الامر ويشكل الفرق بين هذا المقام وبين ما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف فيرجع القول بالا
بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع
تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلاف هذا وايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير فهنا اشكال آخر وهو انه
القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايضا على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
فيلزم الدور ثم الثانية اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة

في نذر ما لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضى الله فتركت صوما او صلوة وما لو القى في النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص
حتى مات فهو قاتل نفسه والا فيجب القصاص لمـ قانون اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فمن الاكثر انه
للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر مرارا ان الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي
حقيقة في المهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا طلب الحتمي التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء آخر فمن يدعيه
فعليه بالبيان مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلوة الحايض ونهي الطبيب عن الفار في المرض
فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة
ومنع المكلف عن ادخال المهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن ادخال كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الا
متثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي المهية بشرط الوحدة او بشرط عموم
المجموعي ايض مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو القدر المسلم في مبدأ
الاشتقاق اذ كما ان المط يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايض يحتملهما فكما يصح ان يق اطلب منك عدم الزنا الحاصل
ما دام العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يق اطلب دائما منك ترك الزنا او اطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا
ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما او ابدا
المطلقة من الازمنة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان
يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه في معرض المنع او يتشبث في ذلك بان
طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم
وهذا وجه وجيه ولكنه خلاف ظ المستدل وعلى هذا فالذكرناه هو دلالة الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية
كما هو المعيار في نظاير المبحث والا فلا يمنع الحمل على العموم وح فصلوة الحايض ونهي الطبيب قد قيدا او لا بالوقت في الزمان
للمط لو كد فيه ولو حظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل اطلاقه في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه دائما كان
مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول
الامتثال على الدوام هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام في مثل
احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن لك ان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايضا بان يق لا يلزم من الاطلاق في الصيغة
كون المط ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء القبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة
فربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي في الان المتاخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف
بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفات فيحصل الامتثال متوكلا على الثاني دون
الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المط منه ترك الطبيعة فهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال الا بالترك

بالترك في بعض الاوقات ومقتضى ما ذكرناه من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بنوع نقض
مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع تقييد الترك
المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض وترتب العقاب
على ترك الآخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس ذلك
لدلالة النهي بخلاف قوله تع ولا تقربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول
الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تعاديد واما الافراد المتمايزة بسائر
المشخصات فلا يمكن ترك الزنا بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة
لم تترك مع ان الامتثال بالترك الاخير ح لعدم المقدورية لان المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل زنائين
في آن واحد لا يمكن ترك احدهما في آن ارتكاب الآخر بالجملة فلا بد من ترك الطبيعة راسا في آن من الآنات ليتحقق الا
متثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد تنبيه كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يق بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من
لا يقول فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة وادعى بعضهم من ان كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه
ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار ثم ذهب صاحب المعالم الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار
ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول ان
العقلاء يذمون العبد للتسويف لامتثال المولى في النهي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول
بالفور ايض قانون اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص
لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان يكون موردا لهما من جهة واحدة فهو مما اتفق الكل على عدم
جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان هذا التكليف ح لانه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون
الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك ح واما الواحد بالجنس فهو ايض مما لا نزاع في جواز الاجتماع
فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايض نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات
المهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكان من خالف الاول افرط فهذا فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب
اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظ من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متاخرينا
كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخونساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني
والفاضل السيد الفاضل السيد صدر الدين واما الم رد بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب
الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل يظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان
من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايض وانتصر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين

فالقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كان من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت
يتفرع عليه كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك والذي يقوى في نفسي ويختلج
في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انما شيء واحد
شخصي ومحط البحث منها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلوة فهذا الكون
شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب منهي عنه
لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق
النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق
المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي
لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظ وما لا يمكن وجوده في الخارج
يقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان
اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو بط جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من
اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة
لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا
مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا غائلة في التكليف به مع التمكن عن المقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر
بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما بنيت عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون
الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب
والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان
مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة
ثم لم وجوبه التبعي الذي بينا في موضعه ولكن غاية ما يلزم توقف الصلوة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي واثباتا
للمكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد
كون كل واحد من ما يصدق عليه فرد مامور به من باب المقدمة ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا
لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايضا يقبح اجتماعه مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب
تخييري كما حققنا لك في مبحث الواجب التخييري والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله ان التخيير
في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني
توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول اذا

اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد والشخص ايضا عينيا كاصل الكلي والا فان كان
الكلي مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة
الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع
مع الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك
في مقدمة الواجب ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال
المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الفرس دون
الاطلاع وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به غاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك
لا يستلزم كون المقدمة مط مطلوبا للامر فكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجب تخييريا نعم لو فرض انحصار
تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب او التحريم فان قلت
هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو محل كلام قلت مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود فقد بينا
لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي التفصي عن ذلك على القول بعدمه ايضا فان قلت القدر المشترك الا ترى من الا
فراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام وينخلع عنه قلت ان مهية الصلوة المنتزعة
المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد الصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع منها من
هذا الاعتبار هو مهية الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة
فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن
تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا للزم القبح والمحال وهو قبيح على الحكيم مع ان هذا يدل على المط بطريق اولى اذ
النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المامور به
مط بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع
الاجتماع في المنهي عنه تحريما ايضا لو كان اخص من المامور به مط ايضا وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما
سنحققه انشاء الله ولذلك افرد الاصوليون الكلام في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية
وان كان لادراجه في المسائل الاصولية ايضا وجه ولكن المسئلة الآتية انسب بالمسائل الاصولية لابتنائها
على دلالة الالفاظ وان كان راجعة الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول معنى قول
الشارع لا تصل في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها
واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك
متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية راجعة

الى شيء خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي
معاطن الابل عن انفار الابل وفي البطايح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه اولا منع هذا
الاستقراء وحجيته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه
الكون الحاصل في الصلوة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد فان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش
لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلوة قلت انا نعني ان الصلوة في الحمام متى عينها الكون بها في معرض الرشاش
فالنهي ايضا تعلق بالصلوة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام
لانه من مقدماته وعلله فيعود المحذور ايضا وذكرنا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة
تحكم بحت قلنا انا نقول ان حرمة الصلوة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة
الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة في الحمام
ان هذا لاتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهتها لو كان في معرض الرشاش والحكم
بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في
غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دايرا لذلك كما نشاهد في غسل الجمعة هذا كله فيما ورد من الشارع عنه واما
في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلابد للخصم ان يقول
ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه الثاني ان
المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا يعني ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان لمطلق الصلوة مع
قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة
في الحمام وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يتوهم انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها
دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب
ان مراد الشارع من النهي ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن كترك الصلوة في الحمام واختيار الصلوة
في المسجد او البيت وانت خبير بان ذلك ايضا لا يسمن ولا يغني فان الترك المطلوب المتعلق بهذا التشخص من الصلوة
من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت
نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة فهذه المنقصة اما ان يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها
او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهي
ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر
والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على

على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او مجتمعهما الى آخر ما ذكرناه على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل
ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع
بالصيام في السفر والايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه الركعتان وكل
يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة الناس بل كاد ان يكون كلهم على عدم
استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة بناء
على هذا الذي يوقعها فيها هو الصلوة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يقال ان هذا هو الصلوة
التي هي وظيفة هذا الوقت لم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فعلى
له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الآخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة
من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى
فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويتوقع المؤمنون بل يتبرك به الفساق ومع ذلك
ينهى عنه الشارع في السفر ويوعد منه بدلا له الذي لا وجود له اصلا بل لا معنى له كما عرفت فان قلت ما تقولون انتم في العبادات
المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت المناهي التي وردت عن العبادات تنزيها كلها انما تعلقت بها باعتبار
وصفها او لبس فيها اما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقها بذاتها مثلا بان يقول ان قراءة القرآن مكروهة للحايض
على التقريب الذي سنبينه في جعل صلوة الحايض من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية
فعلها والحاجة فيه الى تكلف اصلا وانما تحكم صحيحا بكونها كالصلوة لاحتمال ان يقال ان النهي عنه هو قراءة ما زاد على
سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان المفروض ان كان التعلق بالذات فقد عرفت
والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال لاحد منها فان العقل لا يستبعد من ان يكون
لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي يحصل معها في فرد خاص مرجوحية من جهة
تلك الخصوصية وهذه المرجوحية قد يوازي الرجحان الثابت لاصل العبادة ويساويه او يزيد عليه او ينقص عنه
فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس ففيما له بدل من العبادات
كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصيات سواء فيه
الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة
او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركها راجحا على فعلها بل الثاني هو المتعين هنا للاخبار الناهية عن النافلة على
اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصومون
يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم تلك الرجحان والمثوبة على انفسهم وعلى شيعتهم

يخفى كونها اقل ثوابا من ساير العبادات سيما اذا لم يبدله كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن
بهاتية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان
انما هو في اصل العبادة ومهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى
اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب والا فلا يصح اكثر عباداتنا التي لا ثواب
فيها اصلا ولو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات الغير المبطلة على ظ الشرع فيها مع ان
قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه موافقة امر الآمر فهذه العبادة
من حيث انها موافقة يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام
موسى بن جعفر ع كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد في الروايات وافتى بمضمونه ق كوثى فترك التكلم والمناجاة
مع الله متكاسلا ومتثاقلا اولى من فعله ولذلك اذ تركه الامام ع ولو كان مع ذلك فيه رجحان لما كان تركه يبعد
من مثله ع سيما متكررا وسيما في مثل الروايات المناكدة غاية التاكيد المتممة للفرايض ومع ذلك فلا ريب في صحتها
لو فعل في هذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرايض فعدم جواز تركها مع ذلك فانما هو لحماية الحمى ولئلا ينفتح
سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فهو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر الاحكام الشرع من هذا الباب
كتشريع العدة مط وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة يكفي في صحة قصد التقرب ما لم يثبت
له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد
من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام ع صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه
مندوبا بل ربما كان منذورا بقيد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما لا بد من نفي الكراهة فيما لا بدل له او من
القول برجحان تركه مط والاظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم فيما يثبت
الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى
غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية ومرجوحيتها اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر
في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى الاتمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الا
ستحباب بالغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذا الوجوب الغيري مع
استحباب النفسي على القول الآخر كذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصايم مع انتظار القوم
والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وفيه ان
المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها ايضا يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا
فيعود المحذور والا فيصير معناه كون الغير افضل منه وارجح وح نقول ذلك الغير ايضا يكون ما يوازي اصل الطبيعة في الثواب

في الثواب فيصير الحق فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة ايضا فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال
ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل المجيب فان مبناه على عدم اعتبار
تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا اعني ما كان مرجوحا بالنسبة الى ساير الافراد التي لها مزية على اصل
الطبيعة ولا يتمشى ما ذكره المجيب ايضا فنقول ح بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون
فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى آخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه
من جهة انه مفوت للمصلحة الزايدة الحاصلة في الغير فقد كررت على ما فررت عنه فان لكل شيء وجها ولا يعتبر
عندك تعدد الجهة فان قلت لا يجامع الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل
واختار الفرد وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا
لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيها الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما يقال ان الفاعل في
ان الصلوة مقدمة على الغصب هاهنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الا
تحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنون به الفقهاء
وما سيجيء فيما بعد فالنهي تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه
والذي ذكرناه من النقض انما كان من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مط وليس مثال الثاني في
العبادات المكروهة مطابقا للمبحث في النوع ولزوم مما ذكرناه القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المامور به ايضا
وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة
وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة
في مواضع التهم اضافية بالنسبة الى غيره في المثال الاول فنحن نقدر بان نقول مرجوحية الصلوة في الدار الغصبية
اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والنقض الاول الذي اوردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة
الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرنا في دفع جوابك انما هو بالفقرة الثانية
من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة يناسب لو اوردنا بالمعارضة
المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله دام ظله فيه
رجوع عن اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا
في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالقصر والتمثيل بالاتزار مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري ليس هو الكلام
فيما نحن فيه وهو ايضا من المواضع التي اشرنا الى وروده في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا
بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب للغير انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة

وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاخير فالاستحباب للغير معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل
في حال كون المكلف مغتسلا لا انه يستحب الغسل له الان يقع استحباب الفعل في حال الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب
الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان المكلف به على مذهب المجيب هو
الفرد وهو شيء واحد متشخص لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناها هو الصلوة في المسجد فان المتخير والواجب ايضا
متضادان وكلاهما افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث التشخص وهما
اذ ما يقول المجيب هنا قبالا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر
وان كان فاقدا لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته مع قطع
عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذا الوضوء
ونحو ذلك واضطرب كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما
اخترناه فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن
الكون في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب
عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون
ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك
ممنوع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم
بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فانما الكلام في جواز
اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا
ان يكون مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي والمانع من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ايضا
انه ما من ان الحكم وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره كم يصير الحرام مسقطا عن
الواجب لا ان الواحد يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بان يتمسك بها على جواز الاجتماع
حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي فيقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يلزم مطلق الصحة على
جواز الاجتماع مط بل مناطه ان الامتثال العرفي للامر بنفسه مشاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل من قوله
مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا ان الحرام مسقط عن الواجب
فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اريد
سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة
كونه من افراد المامور به في بعض الاحيان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا

ايضا توصليا ومحل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة
الواجب نعم قد يحصل للجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله لان الكون ليس جزءا
من مفهوم الخياطة فيه ان انكار كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزءا للخياطة والفرق
بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم
الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون
في هذا المكان وما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت فيه ان اهل
العرف قاطعون انه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو
عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان
ليس مطلوبا له كان لما ذكره وجه واما مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة
فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذاك مناقشة في المثال فليمثل بما ذكره بعض المدققين بامر المولى عبده بمشي خمسين
خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين
احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد
مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك والكون
الحاصل في الصلوة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مامورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايضا كيف
يجوز على الله تعالى ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايضا
اركع هذا او غيره والا لعاقبتك اقول يظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما
في واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه
هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والحاصل ان جهتي الامر والنهي
هنا تقييديتان لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد
في الواقع امرين ان ارادوا بذلك لزوم تعددهما في الحس ففيه منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان
ولم ينتف احد الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايرتان في الحقيقة
متحدتان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد وقد عرفت وروده في الشرع في غاية الكثرة وان
الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز تركه هذا الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه
من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مط وكذلك المكروهات وغيرها مما مر قوله وايضا كيف يجوز الخ قد عرفت

ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مرّ ان التخيير
اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط عن المباح كالاسترداد والتكليف
الباقي حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وبشرطها
فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامر المحيط بجميع افراد المامور به كيف
يخفى عليه هذا الفرد واذا كان عالما فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت
لعل هذا التعجب استبعاد من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعا ومن باب الاشارة وان
محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصودة من اللفظ وهو استبعاد حسن لكنا نجيب عنه
بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية
هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مطلقا وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة
فلا بد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا
للنقاب عن السر المحجوب انه لا استحالة في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبتي ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد
ايضا ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه اعاقبك لما خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك
الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة
مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية
التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان
ههنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا
ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فلا فان قول الشارع صل مطلق
والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المامور به بتمامه وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق
عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احد العامين الى
الآخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاروه بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا من اكوان
الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول
بعدم جواز الاجتماع في اصل المسألة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد من
الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة
وهو مطلقا ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد
بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في مبحث تكرار النهي ومنها ما يقال ان الاستقراء يقتضي ترجيح جانب الحرمة على

يحتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يعلم
ان هذا الحكم فيما مثل لذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل آخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع
بها بخلافه ههنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك الاستقراء على
فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذا ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض
بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة
او البطلان الثاني ان ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر
واما ما يمكن الانفكاك عن احدهما دون الآخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى جواز
الاجتماع فيه عقلا ولغة وان افهم العرف خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين
مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني
انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل
والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب فانه لا دليل على ان يجب
اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه
او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج
لا غير واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذا كان الموجب هو
سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فات استطاعته
لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان
الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص من الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما الا من جهة انه
غصب والنسبة بين الخروج والغصب عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك
الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي
افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما في باب التعارض
فلو فرض ورود الامر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لامكان التخلص بوجه آخر
اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختيار او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح
بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وموافقوه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي
بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا
اذ لا معصية بايقاع المامور به اذ لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق

بحاله ويلزمه حصول المعصية ايضا واما القول الثاني فاختاره فخر الدين وقال ان حكم المعصية عليه مستصحب مع

ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا ترك المامور به او فعل المنهي فاذا لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا

مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مرّ ثم يمكن ان يقع على اصولنا ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبني

ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب لا الطلب

لا طلبا للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في

الخارج وقد يوجه كلامه بوجه آخر بعيد فائدة اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات

والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج

صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة منها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت

ولاحتياجها الى النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد اطاعته في

والعادة والموافقة الاتفاقية لا يكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال

لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات

ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود والايقاعات

فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب

في اتيانها واتيان المعاملات على طريق الحرام ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه

او بحصوله من مسلم من دون اطلاعه باعادة الغسل وكذا ترتب الآثار على الافعال المحرمة في المعاملات كثير

المهر والارث والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك الثانية الاصل في العبادات والمعاملات هو

الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدم ما يكفي في ثبوت الفساد

وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة

الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير

ذلك فهو سهو الا ان يراد به اصالة جواز اعطاء ماله بغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على

اموالهم ولكن ذلك لا يفيد صحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الآثار وما يقال ان الاصل في المعاملات المسلمين

الصحة فهو معنى آخر والمراد به ان ما تحقق صحيحه عن فاسده في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هو

من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة يثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح

المحتمل كونه على وجه الحرام والحلال يحمل على الحلال اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم

التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت وقوع التذكية الصحيحة في نفس الامر

الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة الثالثة محل النزاع في هذا الاصل

ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشرع له جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة المكلفين ثم استثني

بعضهم عنه فمثل الامساك ثلثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد

وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل وبما ذكرنا يظهر ان ما تقدم

من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود اولا ايضا خارج عن هذا

الاصل ولهذا افرده القوم وافردنا بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه او المامور

والمنهي عموم وخصوص مطلقا ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما يتعلق بها لنفسه او لجزئه

او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود

فالمراد بالتعلق لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف

كالزمان والمكان وغير ذلك مثل النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار

وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم

الصفة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد

في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة

التفضيل تقتضي الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع العقل عالما او آلة مثل ذلك

فيكون معنى قولنا لا تصلي الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في

المثالين المتقدمين لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التاييد من جعل القيود من

متعلقات المادة ثم سلمنا على كونه قيد الموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية غير

عامة بان يكون المراد الحائض منهية عن الصلوة مادامت حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة

في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال الحيض عن الصلوة والحاصل ان النهي عنه لنفسه انما هو بملاحظة حال

المكلف لا مطلقا فالظاهر تعلقه بالصلوة والحائض منهية عنها واما ما وقع النهي مع قطع النظر عن ملاحظة حال

المكلف ايضا كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج

عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه

ونحو ذلك ويظهر وجه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة العزائم في الصلوة ونحو

وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على القول

الآخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه ولجزئه ولشرطه الى آخر الاحتمالات

طهارة
حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكك الشرط واما المنهى عنه لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا
طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرط وهو مفقود فيه او بكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او
المفارق اوغيره من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبيا فى الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهى عن الذبح بغير
الحديد فى غير الضرورة واما المنهى عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانهما لا ينفك عن
احدهما فالنهى عن كل منهما نهى عن الوصف اللازم والنهى عن صوم يوم النحر فكون الصوم فى يوم النحر من الاوصاف
اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهى
عن ذلك البيع لوصفه اللازم هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهى عن ذبح الذمى وعن البيع المشتمل على الربا
واما المنهى عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله لا تصل فى الدار المغصوبة فان كون الصلوة فى الدار المغصوبة وصف
خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها دمهما تحقق كونها فى هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى
والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبيا لا مدخل له فى ذلك والظ ان قوله لا تصل متكتفا
ايض مثل ذلك اذ لم يعلم قبل النهى لعتبار هذا النوع من الوصف فى الصلوة من الشرع وجودا ولا عدما فهو نهى عن وصف
خارج ايض وكالنهى عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقى الركبان واما المنهى عنه لشيء مفارق الجهة
يكون معه فى الوجود فكقول الشرع صل ولا تغصب والنهى عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول
بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهى انما هو عن تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول واما النهى عن
لشيء مفارق غير متحد معه فى الوجود فكالنهى عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان
عن محل النزاع فى هذه المسئلة ذكرناهما استطرادا وقد تقدم الكلام فى الاول منهما مستقصى وكلام القوم فى تفصيل الا
قسام والامثلة مغشوشة مختلفة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه ولنا استوفيناها لذلك والا فلا يتفاوت الحال
بين تلك الاقسام فى اكثر الاقوال الاتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون فى معنى الصحة والفساد فى العبادات
فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا فى ثمرة النزاع ما لو ظن
ان يتطهر من يصلى صلوة صحيحة ودرهما فهل يبرء ان يعطى من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها فى نفس
الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة وموافق للامتثال بما امر به الشارع فى هذه الحال وعلى الثانى لا لانه غير مسقط
للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر بالصلوة
المظنون الطهارة وان الذى لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط
القضاء بالنسبة الى كل التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز عن
الطهارة ويقينها لا بوش ان فى وحدة صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب ان ذلك الاعتراض مبنى على كون

كون القضاء تابعا للاداء وهو بحث ومبنه ما لا نحو اذ لا يكفى ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض
الجديد ايض على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلوة ايض فهى مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء
اسقاط القضاء يقينا وفى نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايض مسقطة للقضاء ظنا فلا يدل على مذهبهم
اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيتبع فى آن دون آن
او بجعله مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين بكونه صحيحا او يحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف
الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر فكلامهم فى ذلك غير جيد ولعل مرادهم هو الامتثال الظنى ومراد المتكلمين من موافقة
الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف فى نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت فى نفس الامر وانما قام الظن
بكون هذه الصلوة هى الصلوة مع الطهارة الثابتة فى نفس الامر مقام اليقين بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة
الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوات الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير
متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة
على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة فى الوقت ايض بل بطريق اولى فما اسقط القضاء فى تعريفهم كناية عن
عدم الاخلال بالمامور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت فى الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم حصول الا
متثال فيجب اعادته مط ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت امر جديد بالفعل خارج الوقت ايض وفى الوقت
فقط ان لم يكن كك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا والمراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما
اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض فى عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما اسقط القضاء
فى الحد هو ما ثبت له قضاء فى الشريعة ولا فى طرده بفاسدها ان اريد بما اسقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان
من جهة عدم مشروعية القضاء واما فى العقود والايقاعات فهى عبارة عن ترتب الاثر الشرعى عليها كالملك العين
فى البيع وجواز التزوج بآخر فى الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك ولا باس به فلا بد من بيان
المراد من الاثر فى العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال او سقوط القضاء واما
البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف الفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة
عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوى فيصح بنزع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا
باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل فى العبادات بالصلوة فى الدار المغصوبة والفاسد بصوم العيد ووجه
غير معلوم الا انه لا مشاحة فى الاصطلاح اذ كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد هذا فنقول الاقوال فى المسئلة
خمسة الاول الدلالة على الفساد مط والثانى عدمها مط نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب
جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة فى العبادات لا فى المعاملات مط وهو مذهب اكثر اصحابنا وبعض

العامة والرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعا
لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا على دلالته على الفساد في العبادات شرعا ان
المنهي عنه ليس بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هو موافقة الامر ولا يكفي ذلك الامر الامتثال
واذ لا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفي فقها
العمومات فالصلوة في الدار المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص ولكنه مامور بها بالعموم فيثبت الصحة وهو
موافقة الامر واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المامور به كما مر الاشارة في مبحث
دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي
قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع لا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليتها فيها لعاقبتك
على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا يدل اللغة ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا ولكن
المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب والعرف انما هو الحكم لا ان النهي
محض الصفة دون الموصوف كما يقوله الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح
لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا واما النقض بالمعاملات بان التجارة ايضا قد يكون واجبا
وقد يكون مستحبا لا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد من التخصيص ايضا وفيه ان منافاة الوجوب
والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات
وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب او حصول العقاب لا ينافي صحتها من جهة ترتب الاثر فكذلك الكلام في
الاباحة فان منافاة التحريم لها لا ينافي ترتب الاثر عليها وسيجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في
المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع بيع
ولا تبع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمبيع ملكا للمشتري وما يقال ان
التصريح بذلك قرينة المجاز وان الظاهر من النهي ليس بمراد ففيه ان القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة له
كما في يرمي بالنسبة الى الاسد لا مناقضة هنا ولا منافاة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من
جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات اما الاولى
فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يستدل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات مجرد امضاء ما يناقض
التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فاجوزه
الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم
يجوزه فلا يترتب عليها الآثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب

ونحو ذلك كما في احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهي
في امثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك
من جملة ما احله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والوجوب فيخصص عموم احل واوفوا امثالا بذلك
فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات
ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يدل كما في قوله اذا التقى الختانان
وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمنا وحققنا من التنافي
عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غيرها كان المنهي عنه نفس المعاملة تعليق ما حرم
ويشكل بان انحصار المقتضي في البيع في مثل احل ونحوه ممنوع لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا
وكذا سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التاخير فان قلت لما كان الاصل في
المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو يعاضد كون المقتضي مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض الاحتمالين و
تساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم
احل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق وان كان حراما وقلما كان عقد من العقود
يخلو عن مثل ثم ان ذلك المفصل جعل ذلك عذرا للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة ردا
على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد
وحاصله ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات في البيع
والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال فالتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد فيهما مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل
خارج من اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة شرعا في العبادات والمعاملات ان العلماء
كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار من غير نكير ورد بانه لا يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء
ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما
نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه منع عدم جريانه فيما ليس مقتضيها الامر وان اصل المقايسة
باطل لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقته والامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته و
تسليم التناقض او حمل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انا نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين او
متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة
فالذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط استدلال العلماء
كما مر وجوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا حصر للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد

كما يظهر من بعضهم ايضا في معرض المنع واحتجوا ايضا بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة
يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين
فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزايد من مصلحة
الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة
لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة
وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولى وارجح على
فعله اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل
ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وهاتان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه يعرض
مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهم المحقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد
المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية
بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد
ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الله والا فمخالفة السيد ايضا معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا
العقد اذن من الله من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد
غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضي الصحة وان كان معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على
عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات
على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون
الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة
اللفظية والا فاقتضاء التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا
شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة الا على عدم استحالة النهي مع التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب مما مر
واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب مما تقدم تذنيبات الاول انهم
اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه
صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوي والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر
المحققين على انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققنا من فهم العرف في التخصيص وان كان العقل لا
يحكم به ومناط من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء وقد
عرفت بطلانه الثاني المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما

هو لفقدان الشرط لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار حزازة في الشرط بان يكون منهيا
عنه لوصفه او جزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي دالا
على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك
ولا يضره كونه منهيا نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء ونحوه مما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي ويظهر ان
الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل الثالث افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهي على
الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من
الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل عليها بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم الجمعة
النحر وللحايض لا تصلي يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون
العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرايط من الشارع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن مورد
النهي صحيحا فلم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ
نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس للصلوة المقيدة
بكونها صلوة الحايض مثلا بل المراد ان الحايض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحايض اما تتمكن من الصلوة
الجامعة للشرايط اولا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور لاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العلم مع عدم القدرة
على الايجاد لا يجدي في مقدورية شيء فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختار الاول
ونقول انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم يكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحايض ولا ريب ان الصلوة
الجامعة للشرايط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى ساير المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم
تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة اليها او امتناعها عنها انما هو بهذا المنع والنهي وطلب ترك الممنوع بهذا المنع
لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحايض ونكاح المحارم اتفاقا وتخصيص دليل القطعي مما لا يجوز
وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحايض على المعنى اللغوي غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذا حمل النكاح
على مجرد الدخول ارتكاب خلاف ظ ولا دليل عليه الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقاصد
المقصد الاول في المحكم والمتشابه قال مكه في بيت اللفظ المفيد انه لم يحتمل غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن
النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظ والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح
الظ المؤول والمشترك بينه وبين المجمل وهو عدم الرجحان المتشابه وفسر الاوضح للمحكم المفيد بالدلالة على المعنى بالوضع
وزاد قيد الاخر وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا
بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس

الى لغة اخرى ومثّل للظ بلفظ الاسد وللمجمل بالقرء ولم يمثّل للنص وقال شيخنا البهائي في زبدته اللفظ ان لم يحتمل
غير ما يفهم منه لغة فنص والا فالراجح ظ والمرجوح ماول والمساوى مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين
متشابه ومثّل الشارح الجواد للنص بالسماء والارض وللظ في اواخر الكتاب بالاسد والغايط والصلوة بالنسبة الى
والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة اى بحسب متفاهم اللغة نحو له ما
في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون قيدا للفعلين معا اما جعله قيدا للا
اعنى يفهم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثّل في الحاشية ايضا للظ والماول بقوله تعا
وامسحوا برؤسكم وارجلكم فحملها على المسح ظ وعلى الغسل الخفيف كما فعله في الكشاف ماول وظ كلام العميدى تخصيص
التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاقسام فان
القراين قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد تكون مجملا ثم ان كلام القوم ههنا لا يخ عن اجمال
الفرق بين السماء والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا تحكم بحت اذ احتمال التجوز هو الداعى الى
الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قايم في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادى فان
القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر او الاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو بالنظر
الوضع التركيبى وفي افادة المراد من اللفظ في الكلام المولف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك
رايت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفى باصالة الحقيقة فكذا يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى الارض بارادة
مطلق الفوق او التحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع عن الشارح الجواد ليس في محله ولعله غفل
مراد شيخنا البهائي بتمثيله بقوله تعا له ما في السموات وما في الارض والامر واضح وتحقيق المقام ان هذا التقسيم
لابد ان يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان او مجازا ولابد ان يناط القطع في الارادة والظن بها
بالقراين الخارجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان
القرينة على ارادة المجاز فنقطع بارادة المعنى الحقيقى واذا لم يكن هناك قرينة على نفى التجوز فباصالة العدم
الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقى من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل
شيخنا البهائي ان السموات والارض في هذا التاليف نص في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا
قابل لاحتمال ارادة العالم العلوى والسفلى وان اشتمل على هذين المخلوقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد تجويز
الكلام فالتامل فيه اظهر ثم ان مراده من التقييد بقوله لغة لابد ان يكون هو ما قابل العقلى لا اللغة فقط ثم
اراد بهذا التقييد جواز احتمال العقل يعنى ان العقل يجوّز ان يراد من اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر
عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل

النقلى بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعى بالنظر اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا ومع كونه غلطا فهو
خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذى هو الاصوليين على كلامه ولو اراد بذلك تفاوت
الظهور فلا ريب ان مراتب الظاهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظ وهكذا ولا يجعل التفاوت فالنص
هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا ايضا بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب القراين الخارجية وتتفاوت
بتفاوتها واعلم ان النصوصية والظهور امور اضافية فقد نرى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون
القطعى على الخاص والظنى على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة الى ما تحته مع ان احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا
من جهة اخرى غير التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازى فلاحظ كون العلماء ولا تكرم الاستغراقيين لاحتمال
ارادة البصريين من الاستغراقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة الصرفيين منهم لمشابهتهم في العلم فالمراد بالنصو
هو بالنسبة الى العام يعنى ان دلالة الاستغراقيين عليهم قطعى من حيث نصوصهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز
بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هو بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهما لا
الا الظن المقصد الثانى في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة
والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ
لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون ما له المدلول اى الموضوع في محل
النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم جعل قوله في محل النطق حالا عن الموصول الا بارتكاب
نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير
المجرور وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شىء
مذكور وحالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام شىء غير مذكور وحالا من احواله واما كون ذلك للشيء
لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف قانون المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقى
او التضمنى وفي كون التضمنى صريحا اشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مر الاشارة في مقدمة الواجب
فالاولى جعله من باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامى وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة
الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة
مقصودة للمتكلم او لا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله ص رفع عن امتى الخطا
والنسيان فان المراد رفع المواخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعا واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل
لما صح الكلام عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عنى على الف اى مملكا لى على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في
الملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذى يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضا

مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون قرينة العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي على الشجاع
ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح او لابد من ذكر قسم آخر يشمل ساير المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق
الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فا
لمدلول هو علية ذلك الشيء لحكم الشرع مثل قوله ع كفّر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار
رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجود الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا
في مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت فكفّر واما التعدية الى غير الاعرابي وغير الاهل
فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما يفرط في
القول فيحذف الوقاعية ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء في اواخر الكتاب واما
الثالث فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم عرفا المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة
اشهر فانه غير مقصود في الآيتين فالمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية بيان
اكثر مدة الفصال هذا اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور
في النفي والاثبات فهو المفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى
الخطاب وسيجيء الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام
مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجيء تفصيلها ثم ان تقسيم المفهوم والمنطوق
كما ذكرنا هو المشهور وربما يتامل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما
ولعل وجهه كون مال المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل
الحمل مثلا غير مذكور في الآيتين فانه هو الموضوع لاطلاق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين
وهما مذكوران في الآية وقد يتكلف عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان جعل المفهوم في آية
التأفيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب والموضوع هو
الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل قانون اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق
هذا الاصل من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك
الشريطة والجمع شروط وشرايط وقد شرط عليه كذا يشرط ويشرط واشترط عليه ويلوح من ذلك انه
اراد به معنى الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه
واستعمله النحاة فيما تلا حروف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة وجودا يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله

حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم
وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثاله
انكحت ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها من البلد ومن مصاديق الثاني ما عملت من خير تجز به وان كان
مثقال ذرة وقد يسميه النحاة ان الوصلية ومثل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان
هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا ومن الرابع الوضوء شرط الصلوة و
القبض في المجلس شرط صحة الصرف وحول الحول شرط لوجوب الزكوة واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة
الاطلاقات ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض
الاستعمالات الآخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يدم ماخوذ من [illegible] الثانية الجملة الشرطية
ايضا تستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا
كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال
مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء
التالي ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء
الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الآلهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايضا
مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه
وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني و
النظر انما هو الى ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه
انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى ولو كان فيهما آلهة ففيه
انه كلام ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بالعكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة
لانتفاء الاول لم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد
(فاذا علم السبب اخر) انحصار السبب في الظاهر وثالثا ان الاصل عدم سبب آخر فالسبب هو احدها لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب
لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طارد حمار قبلها لطاردت ولكنه لم يطر فان دفع المقدم لا ينتج رفع
التالي على قاعدة اهل الميزان وح يبقى الاشكال في اطلاق الشرط على السبب والظاهر انه يجعل لان قولنا
مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول على السبب له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان
واخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق
بكلمة عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايضا

فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يق ان قبضت في المجلس يصح الصرف
يجوز ان يق اذا غسلت ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا يعني يكون انتفا
الحكم بانتفائه مفهوما له بل هو معنى الشرط نفسه فالحاصل ان حدوث تلك الهيئة يغايره عن معناه ويسلبه سببا
على الظ فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسمونها النحاة شرطا في محل السكوت حجة
وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بالدلالة الالتزامية
لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية
والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما يق من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف
هو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من
والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظ فلا يتم اذ قد بينا ان الظ من الجملة الشرطية
على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كما بينا مالا فكيف يصير مساويا للشرط الاصولي
صولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثاني والالزم التناقض وان اريد
به معنى آخر مثل ان يق المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقف وجود الآخر عليه ليشمل
السبب ايض وان الجملة الشرطية ايض يفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه ايض لا يتم لان الجملة
الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية الثالث ما يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس
الامر مثل اذا نزل الثلج فالزمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الثالثة قد اشتهر ان محل النزاع
هو الجملة الواقعة عقيب ان واخواتها والظ انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او
تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تع ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما
ملكت ايمانكم دون نفقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا عهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون
الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم
والاكثر اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا لا
كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف يثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما
ما قيل معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره في حيث قال الاثر
المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلولم يستلزم العدم العدم خرج
عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره ايض فهذه الكلمات مبنية على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح
الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع

قطع النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصطلاح
هو ما ذكروه لا مطلقا ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكر كلها
مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك فما يق من انها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز
كلاهما خلاف الاصل فلابد ان يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد
وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل
الغفلة لبعض الفحول هنا لخلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان المتبادر منه في العرف احد من المعنيين
اما ما يتوقف عليه وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالزام والالتزام
فلا وجه لحمله على المعنى الاصولي حيث ما ورد هذا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايض بانه لو لم يفد
التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا ويجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان
الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا ينفي
احتمالها مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة
اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام في السنة القائلين بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات اثبات
الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاها الا بالدليل
الدليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر ودونهم اهل السنة كما يستفاد من استدلالهم ببعض
الاخبار المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل
يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلابد من حمله على ارادة ذلك مع ان ذلك
لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي تاصيل اصل عليحدة لحكم مفهوم
الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع المواضع وانه اغلبي ثم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى يوجب الخروج
عن اللغوية وهو ثم يرد عليه انه يؤول النزاع ح بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو
وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظ منهم انهم ينكرون وجود موضع لا يحتمل
فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما يق من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور له
فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من
اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فلا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا
لم يظهر للشرط فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه فهو مساو بالها او اريد منه بالجملة اذا كان هذه
اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايض قلت هذا ايض لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة

بسبب القراين الخارجية فالظاهر ان المنكر ايضا يعترف بحجيته ولكنه لا يعتبر فائدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد
الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات اظهرية تخصيص من بين الفوايد مط لانه اذا كان اظهر الفوايد في موضع
يكون حجة في ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه
شرط آخر ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الآخر شرط في قبول الشهادة الآخر
وقد ينوب عنه انضمام امرأتين او اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل
له وظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال النايب فلا يكفي
مجرد تعليق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر الاستدلال بالظواهر والا
لانسد باب الاستدلال في الآيات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقق سبب آخر فالاصل عدمه
لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ في محل السكوت وهذا
ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضي انحصار
المدلول ويفيد تعيين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ
المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع
وان ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر كالمثال المذكور فح نقول الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظاهر
في الامر الوجوب العيني فاذا ورد امران متضادان في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة
الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تع ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان الملحوظ
الاكراه مط فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط والجواب ان السالبة هنا بانتفاء
الموضوع ومايق ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى يمكن الاكراه فقد يحصل
الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنتفي عند التنبيه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة
اذا لم يظهر له فايدة سواه وهو متحقق هنا مثل تنبيه الموالي على انهن ان اردن التحصن مع ما بهن من
الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر لك ما في هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يق
ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سيأتي
والاولى ان يق ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازي لكون
المجاز خيرا من الاشتراك ويق ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة
على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعلمنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك
واولى المحامل التي يمكن حمل الآية عليها ح هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما

على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تنصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت
سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل ايضا
قوله تع ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله قانون اختلفوا في ان تعليق
الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف ام لا سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم وفي
السائمة زكوة ولي الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله ع لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا
فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في
مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف عن الفائدة
ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي
لي الواجد يحل عرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول
يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل
على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او يستدل السامع على المسكوت عنه
فيحصل له رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه
بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا
ثبوت فائدة ما فاذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر ينحا
شيئا عن القول بمقتضاه ايضا وما يظهر من انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما ظهر نظيره من السيد في
مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل
قول ابي عبد الله ع في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان قال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط
في غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا ولعل الاستدلال ثم وما نرى من حجية في المثال المذكور انما
هو لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكلما ذكر الوصف هنا او لا فقد يكون فائدة
الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد
وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه في
انهما مثله ايضا فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا من
مع ان فهمه لعله كان عن اجتهاد منه في اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث
دلالاتها منتفية اما المطابقة والتضمن فظ والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا
ولا عرفا وفي المسئلة توقف وان كان الظ في النظر انه لا يخلو عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالو

مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان يضم الى قرينة كما في صحيح الفضيل المتقدمة ومن هذا
القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية
عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة حجية الاجماع عليه كما نقله متر في تبر بل لان اتحاد موجب
المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب الحمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس
وبالجملة القيد مطلوب في تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمو منة
التي ورد بها الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والو صف
ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يخفى منهم كلام في بيان ذلك و
تحقيقه ان وجهه ان النادر لما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ
المعرى فلو حصل احتياج في الافهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا آخر
لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التنبيه بالولد وعما بينا ظهر التسر في عدم المراد الحكم فيما اذا ورد مورد
الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجماعة الجمعة عن الخروج مع ان
النص انما علق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا
تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة
المعتبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره
فحملها عليه لا لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة
على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم
مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او الى ان تسوم واما اذا كان
اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغنم السائمة زكوة فلا لان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية
انما نشأ من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا في العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك كون الامثلة
المذكورة في استدلالهم من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق للاصل ايضا
لان المدعي للحجية يقول بان ههنا حكمين من النص فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر
يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي
في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح فاذا اتفق
ورود دليل آخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تأمل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه
وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح على منطوق الدال اقوى فضلا عن منطوق ولعدم ما جعله

جعله منشاء للغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ كلها منحصرة بالحكم في المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة
على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة التي ثبتت
للمذكور وقد وقع ههنا توهمان احدهما ما اشرنا اليه سابقا من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه
ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الوجوب الحرمة التي هو مقتضى النهي نعم
اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله ع كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب
فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم
الحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه
فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها فمفهوم
قولنا بعض السائمة كك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كك ويلزمه ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كك
ويلزمه ان يقول ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كك هو بعض السائمة كك ورد بعضهم على صاحب المعالم حيث
ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه
يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف والعلامة على التحقيق كك وانت
خبير بان ذلك التوهم يشبه بان يكون انما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان
كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك يتصادقان
ايضا والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم دافع لحكم المنطوق فان
نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف في جانب
المفهوم انما يستفاد من جهة القيد في جانب المنطوق فكل قدر ثبت فيه القيد وتعلق به من افراد الموضوع
فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القدر والا لبقي التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما يقال ان الفائدة تحصل
في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم
قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفية
كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت
يعني ان جميع فيما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضي من سؤره فنطق به في الكلام وانما لم يشترك بعض
الافراد الغير الماكول ايضا مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فيبقى بيانه الى وقت الحاجة
ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضؤ
من سؤره الا الكلب مثلا وكذا في قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال

كل غنم فيه الزكوة الا النوع الغلاني فلم ينقطع المناص حتى يلتزم تأخير البيان وغيره من المحذورات ولا بد من للتقييد
من فايدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنالك للاخراج
غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو انما مبني على التبادر من اللفظ او على لزوم
خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم
قولنا بعض الغنم السائمة فيه زكوة الى آخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط
كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس في البعض الآخر الذي هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد
البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل
الميزان في توجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد الاخير لا السوم والنفي والاثبات انما يرجعان الى
القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ان البعض الآخر من السائمة ليس يجب فيه الزكوة وهذا انما يغر ويقال ورده
في كلام الحكيم فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم
لا ما اتهموه فالتحقيق ان يقال ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب الى
ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما
اخترنا مثلا اذا نقول الحيوان المأكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سور كل واحد من افراده او نقول كل واحد
من افراد الحيوان المأكول اللحم حكمه جواز استعمال سوره فلا بد ان يتأمل في ان معنى قولنا كل مأكول لحمه يتوضأ
من سوره موافق لايهما او ايهما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيدا لكل
واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد الرابعة لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكوة
على نفي الزكوة عن معلوفة الابل باحد من الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض
المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا استدلال
ضعيف لما اشرنا والاولى ما ذكرنا احتج بعض الناس فعمه على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت
الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها ثم العلية العامة ثم والا لكان وجيها قانون الحق ان مفهوم الغاية
حجة وفاقا لاكثر المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط
وبعض من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة بخلافها في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق
الحكم بغاية يدل على مخالفة ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف آخر ذكروها في مبحث
بيان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخول
الغاية في المغيا ان كانتا من جنس واحد كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا

كقوله تعالى صوموا الى الليل والقاذات دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال
المرفق في الغسل بخلاف ما لو احتملا في الماهية وتميزا في الخارج فلا يظهر ثمرة بين هذا القول والقول بالعدم
مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لانه الاصل يعني ان اللفظ
لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ
عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في آية الوضوء فانما هو من
دليل خارج لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل
الخارجي ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم
جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه معا ولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا يتعين
التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء وما قاله فخر الدين من انه
لغو لخلو الكلام عن الفائدة حين التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل
احد قبل اطلاق اللفظ ايضا ففيه انه قد يحصل الفائدة بمثل قول القائل اعتدي بقرء فتم في ذلك فانه يمكن
ارجاع الطهر الى الوجود ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة والحق ما قلنا لان المتبادر من قول
القائل صوموا الى الليل ان آخر وجوب الصيام الليل ولا يجب بعده ومن قوله ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم
حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرم المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان
الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق لكان الكلام مع التصريح بعدم ارادة
المفهوم مجازا ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد من قولك آخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد
صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع ام لم ينقطع فلا يلزم خلاف
المنطوق في المسكوت اعني ما بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده
سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم
الغاية فكيف تقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز
النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح صدوره عن الحكيم وان اردت من
ذلك مثل ان تقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد فغير انا نسلم ان ذلك يقع في العرف لتحديد المنازل
او الاعلام المعالم فيتحدد المسافة من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدء ونهاية بملاحظات بالنسبة اليها وبعنوان
خصوصها فلا يرد تجوز ولا يحصل نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام المسافر الى النصف

النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من
الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان المحبوس المعين
في نقل الكفار المقتسمين لما كان ذلك الذي ذكر في الاية وكان يمكنه اثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم المشاهدة كلها
عن غيرهم وعما وقع فيهم في اثناء الطريق وكان يكفي تحصيل الحجة مجرد ذلك ايضا فالمذكور ما عدا الى ما هو المنتهى
فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذا المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار هو الا
مساك المخصوص المشروط بالشرط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار ففي الحقيقة مفهوم
الغاية هنا مجرد بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في علم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما
يرد عليك من نظائر هذه واما قولك وايضا للآخر فنقول هناك شق ثالث وهو ان المراد هو الآخر والمنتهى
لا بشرط شيء مطلق الخصوص ملاحظة ان ما بعد الآخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنه ولا عدم ذلك
بمعنى انه يلاحظ ان الليل آخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنه الصوم ام لا ثم ندعى استلزام
ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحدى الدلالات اما
الاولان فظ واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك
خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما بالتامل فيما ذكرنا فائدة مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من
المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب
الطبعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد يقال ان الاولى تعميم البحث في كل ما قدم وكان حقه التاخير على ما
ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما من دعوى
التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل آخر وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الدلالة
فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من نفي واثبات وما له
المدلول مذكورا في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه
مفهوم على ما مر والدليل على افادة ما نحن فيه الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز
عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد
بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة
الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق
فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يتم الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد
الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع

الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى الاستغراق لامكان ان
تدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته فزيد هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد
القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الظ من الزمخشري في تفسير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا معنى اعلى من الحصر
في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل
زيد الامير وعمرو العالم لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم
الكلمة بسبب التقديم والتاخير مع عدم تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول
فاما اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة
التقديم والتاخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح المتكلمون
على اطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد بالذات الموصوفة به
فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان بسبب الحمل فيلزم الحصر اعني
حصر الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد انحصار وصفه في الامارة
واذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به فهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الا
تحاد لكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في
الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع
موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد
واوجب الحصر فيما نحن فيه للزوم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد
ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هنا اما
فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل
لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده
مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل
ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك
اما الاستغراق فظ واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه
تم ذلك بحمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد
المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه وظهر من
جميع ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من جهتين احدهما تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا الان

والثاني التعريف على ما مرّ بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم
وتوضيحه مع بطلان الثاني لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك
والتحقيق قد مرّ ثم ان الكلام لا يختص بالمعرّف باللام بل كلما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد
خارجي فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المتقدمتان حاصلتان فيه واما صورة
العكس فلا يجري ما تقدم في المعرّف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديقي على طريقة الاضافة اللفظية ثم قد
لك مما مرّ من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرّفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقيقة التأخير
كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم
منه كون كل ما في العرب كرما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان انحصار القائم والانسان
في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا كقولنا انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما العالم
في العكس فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم فكان لغة ايضا مع اصالة عدم
ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون
نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه كما مر وقوله
الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين المحصور
بانما وعدمه وان قلنا بدلالة تعريف المسند اليه ايضا ولا اظن من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه على ذلك
يعتمد على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة هو التبادر في ساير الموارد وقد يستدل بصحة
انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة
سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات
وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكونا لاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس
والثاني بط بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هي لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا مثل فان الله لا
يظلم الناس شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما وغيرهما
كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد ينقض
بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكورين وانما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشيها اي الساعة
لانذاره غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت
في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار

الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد ثبت التبادر
كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وقولنا زيد قائم وما زائدة نحو كالعدم وقد عرفت
الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الهكم الله وبين لا اله الا الله ويظهر لك
بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه آنفا ايضا واما ما والا فلا خلاف في حجيتهما مفهوما
ظاهرا والظاهر ان الدلالة فيهما بالمنطوق ولا وجه لجعله من باب المفهوم قانون الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم
دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي
الصانع ورسالة نبينا واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم
عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيان
واوجب الحنابلة الحد عليه لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص وليس الاسم واللقب قيدا زائدا في
الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته افادة اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض
واما المفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل
على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى الرخصة من الشرع لان العبادة توقيفية يحتاج الى التوظيف لا
لان القول الاول ناف له واذا صام الزائد من باب عموم الصوم فلا ضير اصلا وكذا الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات
ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المأمور به في الاجر لا لعدم الجواز
واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق لا لان المفهوم
يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها
فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي فعدم
جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين ونقصانه جلدة فانما هو حرمة الايذاء من دون اذن فيقتصر على التوظيف وعدم
قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذلك كون الماء
اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك ترى ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص
الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع
الاقل والاكثر وقد يتخالف فاستعمل له عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره
بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قوله اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا
الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو
الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال

الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار والمسافة واما كما هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا
كذلك وذهب الى حجيته جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب عما تقدم فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل
فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيد به لا من حيث المفهوم
بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما اعتبارا
وصفا او شرطا او زمانا او مكانا او غيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد الباب الثالث في العموم
والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد اما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه
او جزئياته كما عرفه الشيخ البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة على المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم
يوضع للدلالة على ذلك وان دل وقولنا اجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على كل واحد من المعنيين الآتيين
من ارادة العموم الجمعي او الافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضا عاما كما يشهد به صحة
الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزاءه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو
المعنى الاول ولذلك ذكروا في ابحاث الكلي ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة التزامية ويعبرون بالكلي التفصيلي
والكل العددي والافرادي وليست من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنها بالكلي المجموعي ويظهر الثمرة في المنفي
فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى لا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول
نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضا
ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه احكامه المقصد الاول في صيغ العموم قانون اختلفوا في كون ما ادعي
كونها موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال
وقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الآخر فلنقدم الكلام
في الخلاف في اصل الوضع والاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا
ما ضربت احدا ومن دخل داري فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب
احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وكذا الاتفاق
على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا بضرب واحد وان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت
ما ضربت احدا فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئي فان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقصة
ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه
وقال يا محمد أليس عبد عيسى وموسى والملائكة ففهم دليل العموم لانه من اهل اللسان واقره من ذلك جوابه
حيث قال ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال كلمة ما

في ذوي العقول او اعلى منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بناها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وقد دلت قرائن اخرى ايضا
بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء ولذا نزل قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
حجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت
سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة وما كان الوضع سيما الحكيم ولا بد له
من المرجح فالاولى ان يقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا
التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي
وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صرفا محضا بالتواتر او الآحاد او بما يتركب من العقل كما لو استفيد من
مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احديهما ما ثبت
من اهل اللغة جواز الاستثناء عنه باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله له في كل موضع وثانيهما ما ثبت
ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء
ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما
العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة
والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا بأس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان
الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ
على المعنى انما نشأت من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص و
ترجيح في الدلالة على المعنى او لا وعلى الثاني يلزم التخصص بلا مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان
والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو
الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن
ويمكن ان للمعاني في عرفهم ومصلحة اخرى فيه ثم ايضا مع انه يلزم الوضع للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ لها
بالذات لذلك في وقت دون وقت او شخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي
هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا
ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الصلابة و
كالقصمين من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والترجيحات
العقلية والمناسبة الذاتية فيه مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية
كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية

بالاسم مع معنى في المسمى وجودا او عدما كالخمر فانها دايرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل والدوران
يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون تر
خيصا منه بالعموم كترخيصه في ساير الجليات كما اشرنا اليه في اوايل الكتاب وهو بط لعدم ثبوت حجية القياس مع
ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى
والمحل وهو ماء العنب ايض فان المجموع اذا وجد وجد التسمية واذا انتفى انتفى فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك
ان رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذا اطلاق الرجل على من
لم يطلقه العرب وكذا اقسام المجازات وانواع العلايق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء
كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما
الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك ليس من باب اثبات الوضع
بالعقل بل انما هو للتميز والتفرقة بين الحقايق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع
كلماتهم اذا راى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف ايها حقيقة وايها مجاز فلا ريب انه اذا عرف ان في ذلك
الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني
النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة مجوزة نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الداب
والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم بالحواس من واضع اصطلاحهم
حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون
فيها لفظا واحدا على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع
او يظهر عليه من مراد له بمحاورتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر لكن خواص الحقيقة
التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص يحصل
العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام
هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع بعنوان وان حصل العلم بالوضع في ضمنه
ايض فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل انما اشكاله في تعيين الخصوصية
فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل
فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فانها تثبت بالعقل فكيف
ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا اثبات معنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي على اثبات الوضع
المخصوص على ما ذكره المستدل ايض اثبات للحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل

بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع
الواضع واما طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة
السلب والنقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع ودلالتها انية غاية الامر كون بعضها قطعيا و
بعضها ظنيا فلا ابعد ان يوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات اللغة اما تواتر واما احاد بان مرادهم ان طريقه
اما قطعي واما ظني كخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء يعني كون هذه الهيئة الخاصة مثلا
مستعملا في معنى خاص في اكثر الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما اخراج نحو
العقل وكون الاول متيقن المراد واما لما هو على فرض تسليمها من العلل الموجدة للوضع التي يستدل بوجودها
على العلم بوجود الوضع ايض وهذا هو الممنوع ومثل التبادر والتواتر في ادلة الوضع عن جملة التوقيفات
قبالا للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء كاشف عن راي المعصوم ع وتقريره كاشف عنه قبالا
للاخبار المتواترة واخبار الاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض
الدليل على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو بط لان ذلك انما يتم في الواجب فقط ويكون التكليف بالا
باحة وهكذا قيل واورد عليه بالمنع في الواجب مطلقا ايض كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة مثلا
من مخالفة الامر الثاني اشتهر في الالسن حتى صار مثلا ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة
والحاق القليل بالعدم والظن يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج
خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص شرط في انها للعموم وبرهان للتمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظرا ما
في الاول فلان احتياج الخروج المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ
عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد
من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة
البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشا من لفظ وقد خص منه وتعبير المستدل بذلك انما هو ذهاب
على مشي الخصم ولعله باصطلاحه والحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عمومها في بعض
ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة
سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد بينا الادلة واما في الثاني فلان
متمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار دليلا لان ذلك المطلب حقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك
المثل ايض مخصص في نفس الامر بان الله بكل شيء عليم ولذا قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره
لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القايل بالاشتراك بالاستعمال فيهما والاصل في الاستعمال

الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا او بانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل
ولا مجال للعقل والنقل اما متواترا او آحاد والآحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التميز
بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة
فيها وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف
الدواعي والموانع وحجة التوقف عدم ظهور المأخذ وقد عرفته قانون صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له
كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي
وكذلك لفظ الجميع وما يشتق منه كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على اطلاقه وان كان الاظهر
في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان
فلا عموم فيهما الا ان يضمنا معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يجعل من
باب الاطلاق الجنسي كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى ان ما حقيقة في غير اولي العلم وادعى انه حقيقة
في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك
وعن بعضهم الحاق ما الكونها نية مثل الا ما دامت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما
تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها ليست
للتكرار بخلاف كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال
كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى هذا يكون عموما اي عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذما وايان وانى
ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما واما اذا منفردة فقد يحمل على العموم اذا
اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في تفصيل القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر فان كان
التبادر ثبت الحقيقة والا فان اقتضاه الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنفرد الكلام في بعضها للاشكال
والخلاف فيه بالخصوص قانون اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة
المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد اسم الجنس ولا بد من بيان المراد
من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان
المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات
ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع
الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو
الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى او الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاول اظهر

الاول وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الفرعية المستقلة عليها كاللام والتنوين
والالف والنون وغيرها من التغييرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى يصحح وضع اللفظ له كانه يحصل
لها بسبب لحوق اللواحق هذه اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي
بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة
تعاور المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تعاور اللحوقات بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينهما مع
قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط
لا يقال الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها لانا لا نقول بان رجلا منونا مثلا موضوع
لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا وهكذا فلا يجب فرض مفهوم الرجل خاليا عن تلك
اللواحق حتى يثبت له اثبات معنى دقيق انه موضوع للجنس وللماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط
مع قطع النظر عن التشخص المعين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى اللفظ في التفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل
في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد
معنى جديدا او لا يجب ان يؤثر في المعنى تأثيرا ومنشأ التوهم في هذا الاعتراض لزوم التمام الاسم باحد المذكورات وقد
ان تنوين التمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما في جاءني زيد فقولك رجل جاءني
لا امرأة انما يراد به الماهية وكذلك اسد علي في الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين
موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلناه سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين
حقيقة في الماهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للماهية لا بشرط
شيء واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين
ومن هنا غلط من ادخل الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع
التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص
لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة وان قلت
انما ادخل هذه في تعريف المنكر منه قلت مع انه يبطل في اطلاق القائل لا يتم في مثل السائل المتقدم ذكره في مثل قولك
لمن يسأل عن شبح يتردد في كونه رجلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفرد الغير المعين
بل المراد انه هو الماهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل جاءني
رجل نكرة لا اسم جنس ولهذا جعلوا المنكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكارة قد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب
ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه كما في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي

وفي المثال المتاخر باعتبار ملاحظة عدم تعيين الفرد وبالجملة فههنا اربعة اسئلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين
وهذا رجل يعني لا امراة وجائني رجل او جئني برجل والرجل خير من المراة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا وبب
ولعل القايل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظائره المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة
استعمالها في المحاورات والا فلابد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في
اصل الطبيعة مقابل تعينها في الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا
كما في جئني برجل او عند السامع كما في جائني رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس
فلا يبقى فرق عند هذا القايل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح لدخول النكرة فيه الاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس
الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة واشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس
على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيئ تمام الكلام في باقي اقسام
المعرف باللام وحاصل الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه
لابد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات في احاد جميع الالفاظ
ليس مسموعا عن العرب بل المرخص فيه من العرب انما هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتعاور على لفظ
واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم رخصة بعضها على بعض بان يقال مثلا رخص العرب اولا
في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة المهية ثم مع الالف والنون لسلب
ذلك وارادة التثنية وهكذا اجزاف واعتساف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف
باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلابد من اثبات شيئ خال عن جميع تلك العوارض يتساوى
نسبته الى الجميع فلابد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتغاير وتختلف بسبب الحاق
الملحقات بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف والتلفظ
لهذا الترتيب موضوعة للمهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير معين وعدمه
والمتبع مستظهرا والوضع توقيفي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة
للمهية لا بشرط ولم يجعل الفرق بينها وبين غيرها فح نقول اسم الجنس عبارة عما دل على المهية الكلية لا بشرط شيئ
وهو الاسم الخالي عن الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما في مثل هذا رجل لا امراة ومنه قول الشاعر اسد علي
وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى نفس الطبيعة وتعينها في مثل الرجل خير من المراة وفي هذه
الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا لحقه التنوين المفيد للوحدة فح يصير نكرة
ولا يبقى له اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا لحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من

من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو
المعهود الخارجي وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعم فعصى فرعون الرسول والمصباح في زجاجة فيقال له العهد
العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعم اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام
الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى
الافراد المتعارفة وسنشير اليه وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن
ارادة احد معنى المشترك للفظ ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة كما سنبينه انشاء الله تعالى
وان اشير بها الى تعيين المهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المراة وهو
قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم
لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك المهية باعتبار الوجود يعني يطلق
المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون تعيين المعهودية في الذهن وكونه جزئيا
من جزئياته مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة
على عدم جواز ارادة المهية من حيث هي هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو
في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف وقد يراد بها المهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد
كقوله تعم ان الانسان لفي خسر الا الذين وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام
القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيئ من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق
وارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة
المهية من حيث هي هي فيهما او عدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى ان يجعل
المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو
اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد از يد منه باصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به
الطبيعة باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة
على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو للعهد الذهني والا فللاستغراق ويبقى الكلام في امور الاول انه هل يكفي
مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه او يحتاج الى شيئ آخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار
بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شيئ في الخارج وهل هو
من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجيئ الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس الا
من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل في كلا معنى

النكرة اعني ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس
فهو ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد نزل لذلك
معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه
بجوهره واسم الجنس بالالة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس
وليس كل جنس يكون كليا طبيعيا فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم
مط واما الفرق بين اسم الجنس واسم الجمع فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع
الثانية لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع ايضا لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن
جماعة كما يقال في النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي حتى ان
جماعة الرجال ايضا مفهوم كلي فلك تصوير جميع الصور المتفقة فيه فمعنى لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام
والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة
اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة
التعين كما في قول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا
اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي
وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون
حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان
وقد يجمع كرجال جيل ورجالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك
بين كل واحد من المجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف الرجلان فان مفهوم اثنان من
الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنينيات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية
ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق
والجنسية بعض الجمع كما ان الجمعية يعرضها الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع
يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد ايضا منه وعلى
هذا ينطبق قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب
صلوة الليل على النبي بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب
كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلانا وقد قتله
واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فيمنع القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور المعرف

المعروف فيكون ح ايضا مجازا نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة
الى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل
الثاني اظهر الثالثة قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن
اللواحق ووضع نوعي باللفظ الملحوق بها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا و
وقد يكون مجازيا كساير الحقايق والمجازات فيحتمل الاشكال هنا فان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام
او التنوين او غيرهما ابدا حقيقة وابدا مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلايق
فقد يكون وضع الحقايق ايضا نوعيا باعتبار اللام والتركيب فمعنى تعريف الماهية وتعيينها بسبب لحوق
اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام واما دلالته على العهد الذهني او الخارجي ففيه
اشكال ويظهر من التفتازاني في المطولات ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم
الفرد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي من استعمال اللفظ
هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن لزم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من
ذلك كونه في الاستغراق ايضا حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة
فرد معين او غير معين يحمل عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بينا من عدم الفرق وضعف
اخراجه من تعريف الجنس وادخال صاحبيه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا
اسم الجنس هو الماهية لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط
الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني والكثرة في الاستغراق لما هو بقرينة
المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له والا لم يتم في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام الجنس
لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة من ملاحظة
الافراد مع التعين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يقال ه
التعرية من ملاحظة الافراد ليس عبارة عن ملاحظة عدمها لا منافاة كما يقال هذا رجل لا امرأة وهو حقيقة
جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي
كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة
في ارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع
لمعنى وارادة معنى آخر عنه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر مغاير له في الجملة والثاني قد لا يستلزم
المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحاد وجودها

لاكونهما موجودا واحدا كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة
لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول
بكون الاقسام المذكورة من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلابد اما من القول بالاشتراك
اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الآخر الذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره
للتبادر في تعريف الجنس نعم من يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق لابد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية
او يقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة واعتبار دون غيره مما سنذكر
اصالة عدم ارادة فيه يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقريب في الجمع مطابقا للمفرد لابد ان يقال انه ايضا حقيقة في
الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه انشاء
الله ثم بقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جائني لا امراة او جئني برجل ونحو ذلك ايضا نكرة
حقيقة وايضا مجاز ام مشترك بينهما لفظا او معنى ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولك رجل جائني فيحتمل ارادة
واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلح المجهولة فيما لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون
اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا
ويحتمل كونها حقيقة في الاعم تنبيه اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لابد من معرفتها ومعرفة ان
ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل ان يقال زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن
لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه الكلي وزيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل
يقتضي الاتحاد فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول
الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاده مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا والا بطل
قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل ان زيدا والانسان موجودان
بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضا بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجودا
واحدا فلا ريب انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو حاصل قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية
بمعنى ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما موجودا واحدا وبهذا الوجه ايضا ذكر الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع
على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا
يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فالاولى ان يخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي
على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام مثل جائني رجل وجئني برجل
هذا الرجل فعل كذا فلا ريب اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جائني شخص هو الرجل

۴۹

لاغير بان يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق
العام على الخاص مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج
الى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل للقليل والكثير المتشان
مختلفة هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين واذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما في اداخله
تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل له معنى آخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كساير التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع
كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاء رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه
في ظرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة
جزئية هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا في
نسبته كما بينا ولو اريد جاء شخص هو لاغير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ نظرا الى الاطلاق فان الجنس المجاز
لاغير هذا معنى مجازي للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد
بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف وهو لا ينافي
تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية واطلق عليه والمفروض
انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية والشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى
قولك لاغير في هذا المقام قلت هذا كلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة
المستعملة فيما وضع له المستلزمة في ظرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا ان العرب وضع لفظ الاسد للنوع من
الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد
فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بان يقال ان هذا ذاك
بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارفي فان اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل
في زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نهج يتحقق الحمل المتعارفي اذ التشبيه انما
وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا مشبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من
حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ
اسد في هذا التركيب مجاز من حيث انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقته من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق
اسد على زيد له جهتان احديهما مجاز وهو اطلاقه عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو
الاطلاق عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع
ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارفي للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل الحمل ذاتي فان

الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقى الذى على مذهب السكاكى من باب الادعاء حتى يمكن ان يكون حمل الاسد عليه
لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقى على المجازى ليس الا من باب الحمل الذاتى فاذا كان من باب
الذاتى فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول فى الموضوع وانحصار المستعمل فى المستعمل فيه
واذا عرفت هذا فى الاستعارة يظهر لك الحال فى غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه
الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتى ادعاء يعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقى بل هو هو
ثم لما اريد منه النبات الخاص الذى رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق
الكلى على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا فى معنى وحقيقة فى حمله على بعض افراد ذلك المعنى
المجازى من جهة اطلاق الكلى على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العام فى الخاص يعنى الكلى فى الفرد ان كان
من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص فى الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة
اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتى
واما اذا اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان
بهذا المعنى فى فرد آخر لاستحالة تحقق الخصوصية فى موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف
انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى آخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف
حمل المشترك المعنوى على افراده لكن من قبيل حمل المشترك اللفظى على معانيه او حمل معنى الحقيقى والمجازى على معنييه ومن
التامل فى جميع ما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء
كون العام منحصرا فى الخاص وغفل المعترض هنا فدعوه الى ان يقول لا نم ذلك فان ارادة الخصوصية هنا
لا تمنع استعماله فى خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل فى غير هذه الخصوصية
ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقى والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله فى الخصوصيات المتعددة
وكلامنا فى هذا المعنى المجازى فظهر بطلان قوله وهو لا ينافى تحقق الرجل فى غير هذا الشخص وعلى هذا فمدخول
اللام الذى يفيد العهد الخارجى حقيقة فى مثل المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة ونحو ذلك
لان اللام للاشارة الى شئ يتصف بمدخولها اما اتصافا يستلزم الحمل الذاتى كما فى تعريف الحقيقة او الحمل
المتعارف كالعهد الخارجى واياما كان فلفظ المدخول مستعمل فى معناه الحقيقى ولا ينافى ذلك كون المعرف
باللام حقيقة فى تعريف الجنس مجازا فى العهد الخارجى كما حققنا مع ان الكلام فى كون لفظ الكل حقيقة فى
الفرد او مجازا ولفظ الكلى هو مدخول اللام فلا مدخلية له فى تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض
فان اشير باللام الى الفرد كما فى العهد الخارجى فيتضح المقصود واما اذا اشير به الى تعيين الجنس فلا بد ان يراد من

٧٠

ان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل
فى ارادة فرد ما ويقال له المعهود الذهنى فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم فى ذلك هو انه من باب اطلاق
الكلى على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة فى الذهن المعراة عن ملاحظة
الافراد عموما وخصوصا والطلاقه وارادة الماهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقى فان قلت ان الماهية
المعراة عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه ينافى اعتبار وجود الافراد ولو لم ينافى
فى ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام فى دلالة لفظ الكلى على افراده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ
الموضوع للكلى من حيث هو كلى مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلى فى ضمن فرد ما الا انه لا
له الا فى ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة فى حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك
له بقولهم الرجل خير من المراة ورخصة استعمالها فى حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك فى
اكثر من معنى لا يقال يرد هذا فى اصل الادة بتقريب انها ايضا موضوعة للماهية فى حال عدم ملاحظة الافراد
لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل الا من جهة
الاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلى واتحاده مع
الفرد انما يصح فى الفرد الموجود الذى هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس
هو مفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة فى ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام
اذا اطلق واريد منه العهد الذهنى هو الطبيعة بشرط وجودها فى ضمن فرد ما الحال وجودها فى الاعيان
الخارجية ولا معنى محصل لذلك الارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير
للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها فى الوجود وليس بمراد جزما فهو من باب
العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئنى برجل فانه اريد فيه الماهية بشرط الوجود فى ضمن فرد
ما يعنى مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انه حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة
من جهة ارادة النكرة الملحوظة فى مقابل اسم الجنس وله وضع نوعى من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه
ما هو ايضا كلى وطلبه يرجع الى طلب الكلى لا طلب الفرد ولا طلب الكلى فى ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل الا
طبيعة الرجل الحاصلة فى ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلى يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين
فى الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئنى برجل جئنى بالطبيعة الموجودة فى ضمن الفرد فهو مجاز ايضا
لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل فى ضمن فرد
ما واما مثل جاء رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل

الجاني هو مصداق فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح انه حقيقة لاطلاقه
على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى
بالدخول ولعلهم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس
معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه
هو الماهية الموجودة في الفرد الا ان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وحق ان تتوهم
يكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشأ من انهم لما لاحظوا ان الاحكام المتعلقة بالطبايع
على انواع منها ما يفيد حكما للماهية من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلوة
واجبة والصوم جنة من النار والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصوره معنا ولا تحققه
الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئ باللحم وغير ذلك وفي هذه الا
مثلة يدل الامر على ايجاد الماهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها دلالة تبعية غير مقصودة بالذات من باب
دهذا لا يسمى مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القايل اشتر اللحم طلب فعل طبيعة اللحم لا بشرط
المشترى من دون التفات الى فرد لكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس
ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقا فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا
ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لا ان العقل يحكم تبعا بوجوب
فردها فان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد باعتبار
عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة
المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا
اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته الى آخر ما ذكره وصرح في موضع آخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود
منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع آخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس
الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة والحقيقة ونحوه
علم الجنس كاسامة واما على ما حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل واما على كل الافراد
وهو الاستغراق ومثله كل مضاف الى نكرة وقد صرح بذلك في مواضع اخر ثم قال في آخر كلامه فان قلت
بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق ورأيت اسامة مقبلة حقيقة هو ام مجاز
قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا ان
الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجترى والا لكان ا

استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رأيت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك
الى ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رأيت زيدا فقلت رأيت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما
وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القايل اكرمت زيدا او اطعمته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق
في بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بانهم ارادوا ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما
حقيقة والحاصل اني اقول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز وهم
انه حقيقة فيتضح بتعيين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى من قال لا يليق كيف يجري على مثل هؤلاء ائمة الفن في ذلك وهذا
من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك امرا مقصورا على النقل
بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر وتدبر مع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به ايضا
غير غريب مضافا الى ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم لو ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم او نحو ان الانسان
في خسر لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان اتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل
في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما
يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال
وهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية ولا ريب ان رجلا في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس
من هذا القبيل وكذا رأيت اسدا ورجلا ونحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستعارة وان
ارادوا انه اطلق واريد منه فرد ما او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رأيت انسانا ومثل جاء رجل
فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة المجاز
وكذا مناسبة الكلي للفرد ما علاقة لبقي الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين
الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة فيهما في احدهما او كليهما لزم المجاز
والاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منها لان استعمال
ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما ذكره بعض من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يصح عن
الاطلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام واما
بالنسبة الى الهيئة متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده الى
المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتحقق بالوجوب
والندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة من المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على
نحو وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في المواد الخاصة فهي مستعملة بنفسها في ما وضع له لا انها من قبيل ا

العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان كل طلب
خاص من كل متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة
مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكرا قال لخالد اضرب وهكذا فكل منها استعمل فيما وضع له فكذلك الهيئة الطلبية
للنسبة في هذا الموضوع من الوجوب والندب او الطلب الراجح ايضا راجع الى نفس ما وضع له ولا يصح القول بان ذلك
استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا فعلى هذا القول ان قلنا بان الصيغة موضوعة للجزئيات
الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد
خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وكذا في الندب وهكذا الطلب
الراجح ولا فرق والمستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة
الوجوب والاستحباب والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افرادهما ايضا الطلبات الراجحة الصادرة
من خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطلب وان كان [illegible] في نفس
الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافادة انما تتشخص وتتميز بتمييز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب ملاحظة
الوجوب والندب فلو استعمل في الواجب او الندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك المتنوع من الواجب و
الندب بمعنى الكلام الآمر بين الامرين صح كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له و[illegible]
بطلان كلام المجيب ولعل المستدل اراد ذلك نعم لو فرض صحة استعمال الصيغة في الطلب المشترك بين الامرين
بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي عن ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا
كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط ايضا فعليك بالتامل في موارد اطلاق الكلي وتميز انواعها
واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله واياك الى الصراط المستقيم الرابعة مقتضى ما ذكرنا من التقرير
في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف باللام
واريد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراق جميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه ليشمل الجما
عات فيكون معنى جاءني الرجال جاءني كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحة
اذا لم يجئه رجل او رجلان ورد بان رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما ممن جاء او بعضهم يصير ايضا جمعا آخر
فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم لآحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد او الاثنين
فلا يصح جاءني جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم
الجمع المستغرق لان الثلاثة مثلا جماعة فيندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقها فيندرج فيه ايضا
في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة

مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك نرى الثلاثة بفردها والجمع المستغرق بكل فرد فرد
واما المجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة
لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في الآيات قد اعتبرت منفردة منفردة ولم يعتبر فيه الاحزاب المتداخلة
باعتبار مفهوم الجزئية حكم عليها وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على
كل واحد من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان اريد بالتكرار ان من يحكم باكرام العلماء
لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا له في
نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلاثة
في الحكم باعتبارات فلا يضر على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها كيلا يلزم التكرار المذكور فا
عتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع مع بقائه
على حالته الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع
من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقال للرجال عندي درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم
واحد ولا يثبت به لكل واحد منهم درهم اذا تمهد هذا فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين
اصحابنا في افادته العموم ولا ينافي ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر المتبادر منه هو
العموم الافرادي لا الجمعي والمجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية
عليحدة وصار ذلك سببا للجمع المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المفصل في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد
المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر
وجواز الاستثناء مطردا لا يقال لعل جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم
عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة
على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون موردا للاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطردا
على العموم فقد مر وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلة ما لو اوصى للفقراء او فقراء
البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا فيصرف على ثلاثة فصاعدا لان المقام قرينة على
ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف
باللام الى اقسام يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي
في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فمذهبه انه
حقيقة في الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس

للتبادر الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان مدخوله موضوع للمهية لا بشرط اذا خلي عن التنوين واللام واللام
موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعي الزيادة فعليه بالاثبات وهيهنا حاصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع
الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول والمعهود الوضعة للنوعية في بحية التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات
التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يق بعد الوضعة النوعية الحاصلة في انواع الا
شارة احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة
في الطبيعة لا بشرط واصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يكون الا
ستدلال هكذا في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ
الزاما بان يق كونه حقيقة فيه اتفاقي والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي
كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله انشاء الله تعم ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح في العرف
في كل موضع وان لم يجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا نحو جائني الرجل الا البصري او اكرم الرجل الا السفهاء
واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جائني الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع
الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام لعله مراعاة للمناسبة
اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه
بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع
ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم المراد
الاستثناء فيما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على
استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بما لعام
قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وما يق في الجواب عن الوجهين ان الظاهر لا
مجال لانكار افادة المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق
حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو
استعمل في غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم التي هي لا تمسانا والدليل لا يثبت الا افادته العموم في الجملة
وهو غير المتنازع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما
ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس
الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم
لكل افرادها والقول بان الطبايع انما يصير متعلقا للاحكام باعتبار وجودها كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها

بنفسها يصير متعلقا للاحكام ومتصفا بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يق انه لا وجود لها الا بافراده وفيه انا
نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من الا
تيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا في مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر به او تعلق الحل والجواز
والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان بأي
فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها وامكن مثل احل الله البيع فلا يسقطها سقوط الحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد
منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا آخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد
المحلى في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فائدة
في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالا
شتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة
على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم ان الشهيد الثاني قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون
ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حمل على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة
اليه ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث
ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون الاخضر
معهودا عند الحالف اطلاقه عليه الا مقيدا ومنها اذا حلف الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي
والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق
فانه على العكس اقول بعد الاغماض عما بينا من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة تقتضي ارجاعه
الى الارادة المهية نقول ان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقا اذ قد تقتضي الحمل على الجنس او العموم
فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا تحصيل المعهود ولو فرض
حصول غير المعهود مثل المقاطيس وامثلته في احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع
المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيما انما هو في الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وما حلف
فاصالة البراءة قد تقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد تقتضي الحمل على العموم مع ان فيما تقتضي
الحمل على العهد انما يتم ما ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد ما يشمل المعهود
الذهني فلا يوافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضيا للتنكير وان حمل العهد في كلامه على الاعم من
الذهني فيرد عليه ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد تقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان
تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود

العلم بان زيد سنه لان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يتوقف في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت
الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتها والا
عدم ثبوت الحكم في غيره وقد يرد عليه انه لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود غير معلوم
المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بينا سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الاخر
واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه انه هو المراد والقطع
فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فح لا يبقى احتمال لارادة المعاني الاخر ولا يناسب ذلك
التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد ويصحح فهو ليس الا
جعل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعاني المشتركة ومجرد صلاحية ارادة
احد المعاني من المشترك لا يرجح ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي ان ما لبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام
هو ما تعارف بينهم ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل التسهيل الثاني الافراد الشايعة معهودة
وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر
الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في التعارف والاصطلاح
يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة
لا مجوزة ويرد عليه مضافا الى ما سبق ان التقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور والا لم يبق الاحتمال
المذكور في صدر المقال واما تعيين التعارف ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لاجل
انصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شأن المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام في معنى انصراف
المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك
اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع
هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك
لم يعتبر ذلك علم الهدى ويراعى اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة واما اذا لم يثبت الحقيقة
العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا
فيصير اللفظ مشتركا بين الكلي وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين با
لنسبة الى الباصرة والنابعة من بين ساير المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل
الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه وكتعارض الشهرة
في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان متحقق الحصول على اي تقدير فتعين

فتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنى المشترك بسبب اشتهاره
بل لدخوله في اللفظ على التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله معيار الكلام هو هذا المعنى
وهذا لا مدخلية له في اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنى المشترك اللفظي كما اشرنا اليه سابقا
الا انه ليس في ذلك كثير فايدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك وح يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري
قانون المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته نظرا الى الحكمة والجبائي لحمل المشترك عنده
على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع يحتاج الى دليل والدلالة اللفظية
مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاوليين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص
نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر
عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم
واحتج الجبائي بانا لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بان الاقل معلوم
الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ
حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني
اذا لم يظهر قرينة على التعيين ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد قوله والتحقيق ان
الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الاولى الاخبار عنه مثل جائني رجال ولزيد علي دراهم والثانية الحكم
عليه نحو مثل احل الله بيوعا والثالثة الامر بايجاده مثل اقم نوافل والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل
اعط ثلث مالي رجالا او علماء او ضعفهم او اضعفهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد لا يراد من الاخبار
معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد به الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل
معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي ذلك مثل لا يقتضي
الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما
فالذي يستفاد من المثالين بعنوان الجزم هو مجيء ثلث رجال وثبوت ثلث دراهم واما الصورة الثانية فلو
كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها او بما يعمها فلا يتاتى الجواب
المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى
فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين المبيع بان يق لا اجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة
وهو المقصود بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين
اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض

فان المفروض ان المتق فی مثله ببیان حکم شخص البیع ومعلومیة حاله کما هو شان الحکیم فی بیان الحکم وما ذکرنا
ظهر ان ما اورد علی الجواب المذکور بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافاة للحکمة بالحکمة بحمل اللفظ علی القدر المتیقن
من مدلوله فیجری ذلک فی المفرد المعرف ایضا فلا وجه لحمله علی العموم نظرا الی الحکمة لا یتم الا ان ینزل کلام المستدل
والمجیب علی بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلیة بیع غیر معین فی قوله احل الله البیع لا یعقل له فائدة
وحکمة اصلا بخلاف الکلام فی مطلق الجمع المنکر واما الصورتان الاخرتان فان ارید منها مثل ما ارید فی قوله
نعم وجاء رجل من اقصی المدینة فالحکمة یقتضی الحمل علی العموم وان کنا نکتفی بارادة الاقل بحسب العدد ایضا وان
ارید الاتیان به مع عدم قصد التعیین عند المتکلم فلا یحتاج الی الحمل علی العموم اصلا بل یحصل الامتثال باتی
الافراد اذ یحصل الامتثال بایجاد الطبیعة فی ضمن فرد فهو من باب التخییر المستفاد من الامر بالکلی فکما ان
قولک جئنی برجل یقتضی الامتثال باتیان ای رجل یکون فکذلک فیما نحن فیه اذ کما ان کل رجل یصدق علیه
انه رجل فکذلک کل رجال یصدق علیها انه رجال وما کان ذلک فی معنی التخییر والتخییر بین الاقل والاکثر
لا یقتضی الا کون الاکثر افضل فالاقل متیقن المراد فالعمدة فی تحقیق المسئلة ارجاع الامر الی ان المراد بالجمع المنکر
فی الکلام انما هو المعین عند المتکلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبیعة المبهمة فعلی الاول لا بد ان یحمل علی العموم
لئلا ینافی الحکمة وعلی الثانی یکتفی بالاقل لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول الاصل
بارادة الاول والشک فی الثانی فهو مشترک بین المعنیین ثم لا بد ان یعرف ان اللفظ اظهر فی ای المعنیین
والظن فی الصورة الاولی بل المعین هو الاول وکذا فی الصورة الثانیة واما فی باقی الصور فالاظهر هو
المعنی الثانی فیحمل علیه ویکتفی بالاقل الی ان یظهر من الخارج ارادة التعیین فانما یحمل علی العموم او ینفصل
البیان ان کان له مجال ثم ان ما ذکرنا ان الحکمة یقتضی الحمل علی العموم فیما یحتاج الیه انما هو اذا لم یکن الاجمال
مقتضی الحکمة والا فقد یکون مقتضاها الابهام اذا لم یکن وقت الحاجة الی بیانه ولکن لما کان
الاصل عدم تلک الحکمة والظاهر فی کثیر الخطابات انه وقت الحاجة فیحمل علی العموم ثم ان کلام المجیب ظاهر فی ان
الاقل متیقن الارادة والباقی مسکوت فیه وهذا لا یتم مطلقا فان الامر الدال علی التخییر فی ایجاد الطبیعة
لا یبقی معه شک فی عدم وجوب الازید من اقل الافراد فقول القائل اعط زیدا دراهم علی ما هو ظاهره
من تعلیق الحکم بالطبیعة المبهمة مطلقا لا یجعله من باب وجاء رجل من اقصی المدینة فیصح اجزاء ثلثة دراهم
ولا یبقی معه شک فی عدم وجوب الازید ثم ان القائل ان مراد المجیب الحمل علی الجمیع من حیث انه مجموع
معانیه المشترک فیها لفظا لا من حیث انه هو احد معانیها فعلی هذا یصح معنی عموم الافراد والجمیع
کلیهما فیتجه الجواب بمنع الاشتراک اولا وبمنع الظهور فی الجمیع ثانیا وبمنع اولویة ارادة الجمیع بالکل

73

ثالثا والقول بان الحمل علی الجمع احوط معارض بانه قد یکون خلافه احوط وعلی ما ذکرنا فلا یرد ما یقال انه مع
الاشتراک اللفظی لا یعرف المستدل اذ یکفیه کون هذه المراتب من افراد الحقیقة وکون هذا الفرد یشمل جمیع
الافراد وقد ظهر من جمیع ما ذکرنا ان القول بدلالة الجمع المنکر علی العموم لیس من جهة دلالة اللفظ حقیقة
بل علی مذهب الجبائی ایضا فان حمله علی الجمیع لیس من جهة انه احد معانیه بل لانه یشمل جمیع المعانی وما
نقلوه من ذلک انه لا نزاع فی عدم دلالة الجمع المنکر علی العموم بجوهره بحیث یکون لو استعمل فی غیره کان مجازا
ثم قد نسب الحق ان اقل ما یطلق علیه صیغ الجمع حقیقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول
بعدم جواز اطلاقها علی الاثنین مطلقا شاذ ضعیف ولا فرق فی ذلک بین المکسر والسالم وضمایرهما والظاهر
انه لا نزاع فی نحو نحن وانا وحینئذ لانه موضوع للمتکلم مع الغیر ولا وضع لتثنیة المتکلم لفظ لنا تبادر الثلثة
علی الاثنین عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنین ویؤید ذلک وضعهم للتمییز بین التثنیة والجمع علامات
امارات مثل الالف والنون والواو والنون وغیر ذلک احتجوا بقوله تعالی فان کان له اخوة فلامه الآیة للاجماع
علی حجب الاخوین عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة علی الاخوین فما زاد والاصل فی الاستعمال الحقیقة
وفیه ان الاجماع انما هو الدال علی الحکم لا الآیة سلمنا لکن نعم القرینة لا مفرد ومطلق الاستعمال اعم من
الحقیقة وبقوله تعالی انا معکم مستمعون والمراد موسی وهرون وفیه منع الاختصاص بل هی لهما مع فرعون
تغلیبا مع ان الاستعمال اعم من الحقیقة کما فی مستمعون وبقوله ص الاثنان فما فوقهما جماعة وفیه ان
المراد حصول فضیلة الجماعة مع انه ورد فی ان المؤمن وحده ایضا جماعة اذا لم یکن معه من یصلی معه مع
ان بیان اللغات لیس من شأنه ع فالمقصود بیان الحکم وقد یجاب ایضا بان النزاع انما هو فی صیغ
الجمع لا فی لفظ الجمع فانه بمعنی مطلق ضم الشیء الی شیء وفیه ان المتبادر من لفظ الجماعة ایضا الثلثة
وما فوقها وکذا لفظ الجمع اذا لم یتصل به المعنی المصدری اعنی الانضمام فالظاهر انهما ایضا محل نزاع والذی هو
خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنی مطلق الضم والالحاق فانه یطلق فی الاثنین ایضا حقیقة قانون
لا خلاف ظاهرا فی ان النکرة فی سیاق النفی یفید العموم فی الجملة نعم بعضها بالخصوصیة وفی بعضها بالظهور
اما الاول ففیما اذا وقعت بعد لاء النافیة لنفی الجنس وکذلک فیما کانت صادقة علی القلیل والکثیر کشیء او ما
کانت ملازمة للنفی کاحد ودیار او مدخولة لمن ولا فرق بین کون النافیة هو لا او لما او لن او غیرها واما
الثانی فهو ما اذا وقعت بعد لیس وما ولا المشبهتین بلیس وقد خالف فیه بعضهم والحق انها ظاهرة فی
فی العموم فنفی الاول لا یجوز ان یقال لا رجل فی الدار بل رجلان وما من رجل فی الدار بل رجلان وجواز الاستثناء
بان یقال لا رجل فی الدار الا زید لا ینافی الخصوصیة کما توهم کما لا ینافیها فی الاعداد بخلاف الثانی فیجوز

ان يق ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية
المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة ولكن الظ منه الوحدة الغير المعينة فهو ظ في العموم فالمثال المذكور
اخراج عن الظ كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما
بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظ انه لا فرق بين المفرد والتثنية والجمع في ذلك
وان الحكم في الظهورية والنصوصية ايض لا يختلف فيها فقولك لا رجل لا رجال في الدار ايض نص في
العموم لكنه نص في افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايض كالجمع المحلى بلحاظ معنى الجمعية ولذلك
يجوز ان يق لا رجال في الدار بل رجل او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظ ان النكرة
في سياق الاستفهام مثلها في سياق النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة
في سياق الشرط ايض وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فله
المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس
احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه
الجهة كما اخترناه في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا
يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت
مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة
البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره في الاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما
صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه وكذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق
ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من
تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذا والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم
وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط
من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشايعة لانها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات ونخرج كلام
الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها يشمل الافراد النادرة وليس
والاطلاق كلامهم يدل على ذلك ايض الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر بحسب اطلاقه في تمهيد القواعد
ببعيد والاولى التفرقة بين الفرض النادر فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشايعة ويتعدى
في العمومات الى الافراد الغير الشايعة ايض ان لم يكن في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما استفيد
من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افرادها الا ان يق لما كان الحكم على الطبيعة

الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الموجود الغالب فتم كيلا نتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع
متعلقة للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط
شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لا يخ عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة
الشايعة في جنسها وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايض بان
المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشيوع المنتشر عبارة اخرى
عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف
المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق من ان المراد
من المطلق هو الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يق ان المراد برقبة في قولنا اعتق رقبة
هو مثل ما اريد بأسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل في مثل جائني رجل لا امرأة كما اشرنا سابقا
ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان
تدريجي الحصول فلا يعلم ما علا الواحد امتثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققنا في الواجب
التخييري ومسألة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل مستفيد من خارج او يق ان الطبيعة
لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرايط متعددة فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا
القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير القيود فالرقبة في قولنا اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين
موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض
والسواد كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر بهذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا
يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا ماهية لا بشرط بالنسبة الى ساير القيود
فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى ساير القيود
وهكذا ومرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فح يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق
بين المطلق والنكرة ايض باعتبار الحيثية فرقبة مطلق بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة
باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم تنبيه قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع
وهو في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير
الاثنين يعتبر منضما الى واحد من فردي الاثنينيات المعدودة كما اشرنا فعموم الجمع الا انه لا يتم في النكرة المنفية
فيصدق لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكره
اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال فيه ايض كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظ في الجمع المحلى

فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الأفراد في مثل
لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض الآحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون
ظاهرا فيه لو سلخ عنه الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا
اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والفرد المعينة وفي الجمع احتمالات مثل العموم كالمفرد
بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد او الاثنين واما المفرد المعرف والجمع
المعرف فالامر فيهما ايضا واضح جدا لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي
قانون ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد
عن جماعة من المحققين وقال ان الاصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما آخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات
الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض
بينهما وانهما قاعدتان مختلفتا المورد فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل
القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال اما عن قضية وقعت وهي محتملة ان تقع على وجوه مختلفة
واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم ان المسؤول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر
او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقع حسب
ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل
عليه فلا ينحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والتفات
الجواب الى اطلاق السؤال يستلزم الايهام والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك
لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين ع ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي يقينا ولا يجوز نقض
اليقين الا باليقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمهم بنفس الامر في الجملة
مما لا شك فيه وهذا يناقض قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت
العلم لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة اليقين
والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين
بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة الحصول وان هذا الشك انما حصل
من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل عن يقين آخر ولا يظهر اندراج هذا الشك
في النهي الوارد في قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون الشك حاصلا
من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ اليقين والشك عام

عام في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كان
العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى اي التقديرين
انما السبب من شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من
الاشياء ما هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب
جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله
من الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ لا نعلم نحن ان في زمرة ما
لا نعلم حاله من السؤالات ما يعلم المعصوم ع واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم
يكن له فرد ظاهر منصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤول اراد الحكم بالنسبة الى بعض
الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم
بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو انه ما نقل فعل المعصوم ع سواء علم جهة
الفعل كما لو اخذ مالا عن يد مسلم بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه فلا يجوز
التعدي الآن بان يثبت بدليل من خارج او نقل حكم في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف
باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانه يحتمل
الاختصاص بتلك المادة المخصوصة فيصير في غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله ع في جواب
الاعرابي كفر حيث سأله عن مواقعة اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم
وسيجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين مثالين الاولى ان امرأة سئلت عنه ع عن الحج عن ابيها بعد موته
فقال نعم ولم يستفصل هل اوصت ام لا والثانية حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال النبي ص
زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة
قليلا فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة قانون المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب
المشافهة من قبيل يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمان الخطاب بل يظهر من
بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الآخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول
لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وتشهد قول الاشاعرة بجوازه مكابرة نشأت عن قولهم بقدم الكلام النفسي
وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافي نسبي
لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء جزئه والقول بكون
التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع التوالي حدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه

فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنايم والساهي بل الصبي
والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القايلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون
تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق
من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنها الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه
اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فبما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من
المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لم لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق اولا قلت
ان الطلب التعليقي ايضا لا يحصل لرفع المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع
الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل
باتيان المطالب اذا وجدوا وان ذلك ليس من قبيل انت وذيل تفعلان وثانيا على تسليم جواز ذلك اوان المراد
من التجوز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين ولزمهم بتبليغهم ذلك اياهم نقول ان ذلك
يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التغليب وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في
الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جايز ايضا على ما حققناه سابقا وما يقال في دفع ذلك من ان جميع الخطابات
معلقة على شرايط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى احاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته وهذا امر واحد
لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة
لا تتعلق بفاقدي الشرايط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا ان محط
الاوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيد والخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق
بالشرط هو اعلام الحال بان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في
الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرايط الثابتة سواء كان
ذكر الشرط في اصل الخطاب او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع
فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة واما الثاني فمعدوم لان المفروض
انتفاء الدليل عليه والاشتراك في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى
ومما ذكرنا يظهر ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي
فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى من لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة
من سيوجد ولو بعد مدة هذا الكتاب لا وجه له لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا يصح
الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي والا فيكون المراد من المكاتبة ايضا هو العمل على ما اشتمله من

من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت
فاذا امتنع الخطاب به ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت
اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفائه وهكذا والا يلزم
من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبيح السابق الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال
المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة
ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعاة فيها
التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون
بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل
آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب الملفق
من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان
خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم ان
يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف
ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة
ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة
الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغايبين
للحاضرين في الشرايع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب
صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي صلى الله عليه وآله او نايبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغايبين
الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او نايبه بخلاف الغايبين
فعلى القول بشمول الخطاب للغايبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام او نايبه
بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نايبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغايبين
الفاقدين لاختلافهم في الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا يحد ثم ولا يحيط
ببيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي صلى الله عليه وآله او انهم كان صلوتهم خلفهم وامثال ذلك في الاحكام الشرعية
وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغايبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما
يهدم اساس الشريعة والاحكام راسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نايبه فيما نحن فيه على القول
به انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره ثم نقول لو اورد على القول باشتراط السلطان او نايبه باطلاق

الاية واستدل به على ابطال الاشتراطات وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين
وورود الاية مورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم
لو كان الخطاب شاملا للغايبين لتم الاستدلال باطلاق الاية في دفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق
وارادة المشروط والى اصل ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم
ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسايل المعلوم اشتراك الفريقين فيها فالقول بان شرط الاشتراك اتحاد
الصنفين المستلزم لبيان امر يحتج هو ما به الاشتراك بينهما لا يكون تعبيرا بان المراد ان الفريقين مشتركان
الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع النزاع فيه مختلفا فتحقيق المقام
ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مط ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجازفة
والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومنتف بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية لذلك لزمان
الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغايب الشرط يجب الواجب بالنسبة اليه مط كما لو فقد الواجد في زمان
الحضور وقد يحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظن ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك
صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي صلعم اسر جماعة من المسلمين بغتة في ايدي الكفار واذهبوهم
الى بلاد الكفر من دون تمكنهم اياهم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط
ولو فرض ظهور صاحب الزمان اليوم او نايبه الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركه اقامة الصلوة فال الكلام
الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك وهو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط
لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال
مدخلية كونهم مدركين خلف النبي ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا تحصى ولم يقل احد بذلك
في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مط بمعنى ان الواجب مطلق
مع وجود الشرط مط ومشروط مع فقده مط ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على
المثبت باطلاق الاية فيمكنه الرد بان الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم
لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغايبين
ايضا لكان واجبا مط لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد
نفي الاشتراط مط والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالة ذلك على ما ادعاه لامكان
الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف مخالف للغايبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك
بدليل آخر فاذا عوض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغايبين فرجع

الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغايبين فيجب ان يعملوا على مقتضى الخطاب
وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لم يكن كك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد تفصيل اشتراط اتحاد الصنف
بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين
لانهم كانوا يصلون مع الرسول صلعم وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم الى
يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع على مشاركتهم لهم
فثمرة القول بشمول الخطاب للمعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم ايضا من غير تقييد بوجود
المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم انما ثبت
للمشافهين من وجوب الصلوة هو ما دام هم واجدون الصلوة خلف النبي صلعم او من ينصبه فاذا فقد هؤلاء
المشافهون ذلك المنصوب بمسافرتهم او ممنوعيتهم عن ذلك بل فوت النبي صلعم او غير ذلك فلا ريب انه
لا اجماع على مشاركتهم مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا تم القول بشمول
الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يتم القول باختصاص الخطاب
للموجودين وجوبا على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم
والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق بالغايبين او الحاضرين ومع حصول الشك في عموم الخطاب
للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين
ايضا ولو فرض لك في ذلك توهم تفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والغايبين في العموم والخصوص فقد عرفت
ان ذلك على تقدير صحة رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم انما يترتب على ما ذكر على دعوى
العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين يعني ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو
شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لا لان الخطاب لما كان بالمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن
ودعوى كونهما متساويين بمعنى ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومعارض
بتغاير المفهوم واختلاف الاحكام بالعنوانات وان تصادقت مصاديقهما لا تقرب التخلف وعدم
الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل قلت على
القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم ايضا بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط
فهما مشتركان فيه وان كان شيء آخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص للاول مرضي دون الثاني يكون
الباقي في الثاني اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين
والمعدومين معا ضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الحزازة احتج المخالف بان رسول

المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا يعني للرسالة الا بتبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الا
عصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الآن من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول
منع المقدمة الثانية ان اريد بتبليغه على سبيل المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لو اريد ما يعم ابقاء الموجودين
باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد من الحاضرين و
مشاركة الرسول بينهم لا يقتضي اريد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب
متوجه اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه وبعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعرفون
ثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه
كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتخاصمين في انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما
على الآخر بهذه برواية وآية تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة
ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي به للقايل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجيس القربة بموت الجرذ
فيها الخصم لا يورد احدهما على الآخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز
التوضي عدم الشرب وكذا لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا القربة غيرها من المياه القليلة بل دفع
احدهما دليل الآخر انما يكون من جهة القدح في السند او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان
ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الحكم الاعم
وشموله وبالتامل في هذه النظاير يندفع استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال
بهذه الخطابات مع انه هو الحجة وادعاء ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من المعصوم مما يحكم البديهة
بفساده مع ان جماعة منهم ادعى ان الشركة في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه
وبالجملة قد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي ايضا في تفسير قوله
تع يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان
الدليل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلاة الجمعة
على القول باشتراط حضور السلطان او نايبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغايبين بل لو فرض فقد
الموجودين للشرط لكانوا كالغايبين ولو فرض وجدان الغايبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا
سابقا وقد نص بذلك مولينا المهم في رواية ابي عمرو الزبيري في الجهاد لان حكم الله في الاولين والآخرين
وفرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والآخرون ايضا في منع الحوادث شركاء والفرايض
عليهم واحد يسئل الآخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء

العلماء يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايضا مثل افعل وافعلي ونحو ذلك ولا ريب في عدم شمولها
فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم واحتج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت
في جماعة نشأوا بعد النبي صم وما ورد في ان كثيرا منها وردت في الائمة عم مثل قوله تم كنتم خير امة اخرجت للناس
مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظاهر مع انه تم قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل
ولا ريب ان ذلك كلام عبارة اريد به مطلق التبليغ ولا ينحصر التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك يندفع
ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الناس واستحبابه بعد قول يا ايها الذين آمنوا ولا
من الاثاث يا رب اكذب بعد قراءة فباي آلاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظ
ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله
يا ايها الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي صم وكذلك في الآية الثانية مع ان غير المكذبين مامورون بذلك
البتة والمكذبون لا يقولون بذلك وكذلك احتجاج بعض بقوله تعالى لانذركم به ومن بلغ ولعدم انحصار الانذار في
الخطاب كما مر وكذلك بقوله فليبلغ الشاهد الغايب بل هو على خلاف مراده ادل وههنا كلمات واهية و
استدلالات سخيفة اخر لا يليق بالذكر منها الاستدلال بمثل قول المصنفين في كتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا
ان المجاز اريد به الايصاء بل هو نصب علامة للاعلاق والاشكال كنصب الاميال للفراسخ وقد يقال ان
تلك الخطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون ولعل بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب
بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمرا من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والسر فيه ان
المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى فمن حيث هو قارئ متكلم ومن حيث
انه المقصود من الخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى للدليل عليها او لا يستلزم ما ذكره كون
الخطاب من الله تع في كل زمان بالنسبة الى اهله وكما ان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ
مع المعدومين لانتفاء احد المنتسبين فكذلك في الازمنة المتاخرة لا يتحقق المخاطبة من الله لانقطاعه و
امتداده بحسب الازمان اول التحقيق فلم يبق الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم قوله تم من حيث هو قارئ متكلم
قلت متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر الطاء تنبيهان الاول قيل بشمول الخطابات المذكورة
للمكلفين الموجودين وان كانوا غايبين عن مجلس الوحي لان الخطاب من الله تم ولا تفاوت بتفاوت
الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغايبين وكيفية فهم الخطاب
فان قوله تم واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعل
في مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كاستخافية عن الغايبين فخاطبهم بذلك مع ارادة الخاص قبيح

فلا بد من القول بتشريكهم معهم بدليل آخر مثل الأجماع ونحوه وليس ببعيد وعلى اي تقدير فيختص بالمكلفين
فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجوداً ويظهر الوجه مما تقدم الثاني الصيغ
المفردة مثل افعل وافعلي وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج وهو الا
جماع على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المراة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك
في غير ما يختص باحدهما يقيناً كاحكام الحيض والنفاس ونحوها بالمراة واحكام غيبوبة الحشفة وما يتعلق
بالخصيان ونحوها بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل
وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل
وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المراة وما ذكرنا انما هو المستفاد
من الاخبار والادلة واثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لان
ان الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوا بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم
الحديث معتبر لا شتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخو
في ح ش د وبالي انه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي في اوايل الكتاب لحدود في ح د واعلم ان الالفاظ
المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذينك اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية
ادم يشملهما ومثل المومنات والمسلمات يختص بها واما مثل المومنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر
الاختصاص لنص اللغة وتم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض
عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده آية الحجاب ونحوها ومما ذكرنا
يظهر ان خطاب النبي صلعم بقوله تعالى يا ايها النبي ويا ايها المزمل ونحوهما لا يعم غيره المقصد الثاني في بيان
بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة
كذلك كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل
وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة و
بدل البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله خالق كل شيء والمراد غير ذاته تعالى
وافعال العباد واما لفظي كقوله خلق لكم ما في الارض جميعاً ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى
التخصيص الحكم هو الاشهر انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم
وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة
كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيداً وعمراً وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصود

محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع
من بقائه ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز
الى الواحد نحو له علي عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط و
الصفة والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص الى اثنين مثل اكرم من بني تميم الطوال
او ان كانوا طوالاً او الى ان يفسقوا وقتلت كل زنديق وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات
مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما
اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب
عندي قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف
ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن
الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القرب وهو سهل اذ ذلك في الاحكام الفقهية
والاصولية ليس بعادم النظير كما في الافراد الخفية الفردية في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فان ترجح
جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول
بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز توجب العموم في الجواز علقة عما حققنا في اوايل الكتاب وفي
اوايل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة المرادة غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلايق
وسيبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول القايل اكلت كل رمانة في البستان
وفيه الالف وقد اكل واحدة او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك من جهة
ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا لمحض الغرابة والمنافرة الموجبتين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة
لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول
ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضاً مطلقاً غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك
احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض
الافراد اولى من البعض فيجوز ان ينتهي الى الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى
الجميع وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الكل
خاصة على ان اقربية الاكثر يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا لامتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال
وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى
لا لبيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما يتمشى هذه اذا علم التخصيص في الجملة

فلو دار الأمر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكرو لا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل
لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي والباقون
اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوسي وورد نهي آخر عن قتل اهل الكتاب فرضا فتساوى الخارجين من حيث
القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجمع فلا بد ان يبني على النهي الأول ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني
ولكنك خبير بانه لا معنى لدخول الأول في الاكثر فان المجوس ليس في جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في
المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بعد الاجمال ثم قد يجري ذلك فيما
لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية فيقع للأصولي
في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكرنا فيما نحن بصدده فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء
جوازه كما يتبادر لا لفظ الاولوية في كلام المستدل ان في جوابنا هو المستحق الممكن الحصول المقابل الممتنع مثل قوله تعالى
للأرحام بعضهم اولى ببعض لا الأرجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته بهذه الأجوبة
والاعتراضات فحاصل مراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود
فالوجه لتخصيص بعض الأفراد بالجواز دون بعض دليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل بما ذكرت
وحاصل جوابنا ان الذي ثبت من استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال
في الجمع القريب بالمدلول المطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو
علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل غير مشروط بشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه
الكل وهو مساوق في الجميع ففيه ان افراد العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الأفراد مع ان استعمال
اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي
وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا راسا فضلا عن صورة ابقاء الواحد
واتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجيء وجواز ابقاء
الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الجزئيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم
والخصوص وان لم يكن من باب العموم والخصوص لما وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وان كان يرجع اليه بوجه
لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له علي
دراهم عددها عشرة وكذا الكلام في الأعداد التي مميزها في صورة المفرد فان معناها جمع وبما ذكرنا ظهر ايضا
ان العلاقة ليست من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا وانما هو في العام والخاص المطلقين ثم ان صاحب
المعالم اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام

العام وهي انما يتحقق في كثرة تقرب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيها بل العلاقة
انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق من الواضحات التي لا يحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول
والبيان ايضا والظاهر ان كونه علاقة اتفاقي وما يتراءى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في
شرح الزبدة حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي في
حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو ناظر الى تغير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها
الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثنى عشرة وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا اختلاف ولأصحاب هذا القول
ايضا حجج واهية اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر
العام وارادة الخاص فكانه لاجتماع جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد سيما وصف الحافظية صار
بمنزلة العام او لأن العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك
كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق
المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين او لا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجمع
وفيه اشكال لأن الناس اسم جمع والطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن
ائمتهم ع فلا وجه لرده والصواب في الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان
ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله ص للحرب بعد عام احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان
يكون ذلك على وجه الصغار والانجام عن الحرب ويكون سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله ص
عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعد واطلق نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان
يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان
الناس يعني ان ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا
ذلك بانفسهم وهذا مجاز شايع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه
علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما تناولنا له الماء والخبز وفيه
انا قد حققنا في اوائل الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة
الفرد المعين عند المتكلم المطابق للعهد الذهني وهو نظير قولنا جاء رجل بالأمس عندي لا من قبيل جئني برجل
فكما ان للنكرة اطلاقين قد مر بيانهما فكذلك للعهد الذهني المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد به المعهود
الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الأربعة ويعين ذلك بالقرينة او قلنا بكونه حقيقة
في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان

استعمال الكلّي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام
الأصولي وكيف كان فهو خارج عن البحث احتج مجوّزوه الى الثلثة والاثنين بما قيل في الجمع وانّ اقلّه ثلثة او اثنان
وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجّه بانّ العام اذا كان جمعا كالجمع المعرّف باللام فيصدق على
الثلثة والاثنين ولا قايل بالفصل وفيه انّ من ينكر التخصيص الّا الواحد والاثنين والثلثة لا يسلّم ذلك في الجمع
المعرّف ايضا وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتامّل فيما ذكرنا وما سيجيئ قانون اذا خصص العام ففي كونه
حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في البحث لا بدّ من تمهيد مقدّمات الأولى انّ الغرض من وضع
الألفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة استفادتها لغير العالم بالوضع واستفادتها للعالم بالوضع
ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لانّ العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم
بالمعنى متقدّم على العلم بالمعنى بل انّما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركّب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها
الدالّة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدالّة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة
على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فانّ مرادهم من
الدلالة على معنى هناك صيرورته موجبا لتصوّر الموضوع له ومرادهم ثمّة في نفي كون استفادة المعاني
غرضا في الوضع التصديق بانّ تلك المعاني قد وضعت لها تلك الألفاظ فجمع القاعدتين انّ الألفاظ
قد وضعت بازاء المعاني لأجل ان يحصل تصوّر المعاني بمجرّد تصوّر الالفاظ ليتمكّن من تركيبها حتى يحصل
المعنى المركّب ويحصل به تفهيم المعنى المركّب ولمّا كان المقصود من وضع الألفاظ تفهيم المعاني المركّبة الموقوفة
غالبا على استعمال الألفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولا بدّ ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا
ينفكّ الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى انّ المدلول غالبا لا بدّ ان يكون هو المراد ولا بدّ ان يكون المراد ما هو
مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مراد اللافظ في نفس الأمر ولا بدّ ان يكون المراد موافقا لقانون
الوضع من حيث الكمّية والكيفية فلا استبعاد ان يق انّ مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على
مراد اللافظ ويتّضح عدم المنافاة غاية الوضوح وح فالمشترك لا يدلّ الّا على معنى واحد لانّ الوضع لم يثبت
الّا لمعنى واحد وقد مرّ تحقيق ذلك في محلّه وان ابيت الّا عن انّ مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين
اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لأجل تصوّر المعنى مط وقلت انّه حاصل في المشترك اذ تصوّر معانيه بمجرّد
تصوّر لفظه فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصوّر
الأكثر من معنى عند تصوّره بل تصوّر المعنى يحصل عند تصوّر اللفظ وان لم يستعمل او لم يستعمل اللفظ او
استعمل من لا ارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول انّ تصوّر معنى المشترك ليس معنى تصوّر ما عيّن له

له اللفظ ليحصل من تصوّره تصوّره اذ الواضع قد عيّن اللفظ بازاء كلّ منهما مستقلّا فلم يثبت من الواضع الّا كون كلّ
من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد والتفكيك عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعني ما عيّن
الواضع اللفظ لأجل الدلالة عليه ليس الّا معنى واحد فراجع الى ما حقّقنا لك في اوايل الكتاب وتبصّر والى ما ذكرنا ينظر
كلام المحقق الطوسي في بيان عدم احتياج حدود الدلالة الى قيد الحيثية ولا بأس ان نشير اليه وان كان خروجا
عن مقتضى البحث فاعلم انّ العلّامة الحلّي في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالة
بقوله واعلم انّ اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة
على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقية وباعتبار دلالته عليه
من حيث دخوله في المسمّى يكون تضمّنا وكذا في الالتزام وكان الواجب عليه بعض على المصنّف ان يقيّد في الدلالات
الثلث بقوله من حيث هو كذلك والّا اختلف الرسوم قال ولقد اوردت عليه قدّس الله روحه هذا الاشكال
فاجاب بانّ اللفظ لا يدلّ بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي
لا يراد منه التضمّني فهو انّما يدلّ على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه
بالمعنى الوضعي الاجرا انّ دلالة اللفظ لمّا كانت وضعية كانت متعلّقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون
الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دالّ عليه والّا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد
به احد المعنيين لا يراد به المعنى الآخر ولو اريد به ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لانّ قانون الوضع
ان لا يراد بالمشترك الّا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدلّ الّا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له
فمطابقة وان كان جزئه فتضمّن والّا فالتزام وتوضيحه انّ التكلّم بالألفاظ الموضوعة لمّا كان مقتضيا ان تكون
صادرة على طبق قانون الوضع فلا بدّ ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب ما اراده ومن المحقّق انّ وضع المشترك
لكلّ واحد من معانيه مستقلّ غير ملتفت فيه الى معناه الآخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الّا في استعماله في حال
الانفراد فلم يوجد مادّة يتوهّم استعمال المشترك في معنييه حتى يق انّه اتّحد مصداق الدلالة المطابقية والتضمّنية
مثلا ح فامّا ان يستعمل اللفظ في الكلّ او في الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله في الكلّ لم يرد منه الّا الكلّ ولو كون
الجزء ايضا معنى آخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدلّ عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكلّ على
المعنى الآخر الذي هو جزء وامّا مجرّد تصوّره ح فلا يستلزم كونه مدلولا بالفعل على ما قدّمنا لكون ذلك
خلاف مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الّا معنى واحد فان اعتبر دلالته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقة
وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكلّ فتضمّن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان له
لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى انّ الدلالة على الجزء بهذا المعنى

يعني في ضمن الكلي هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكذلك في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا
اذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزما على ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيها الدلالة التضمنية
او الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقية التي
هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقة
التي هي في ضمنه وهو احد معنى المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل
وظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من التضمن والالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس
فان صدق كل منهما على الاخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقيين فلنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول ان
المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها
انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كانت دلالته عليه مطابقة
ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول لا نسلم ان دلالة اللفظ
على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له اذ لو
كان ذلك تمام الموضوع له بوضع اخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية على
قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلا في حوالينا
رستاق مسمى بالكوار مشتمل على قرى كثيرة احديها مسماة بالكوار فاذا اطلق الكوار واريد منه ذلك الر
ستاق فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب انه لا يدل على تلك القرية
الخاصة بخصوصها اذ لا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال نعم ان جاز ارادة المعنيين
ولم يخالف قانون الوضع لاحتاج الى قيد الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث انه جزء احد المعنيين
المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث احدهما الاخر فهو مطابقي قوله واذا اطلق على الجزء كان دلالته
عليه مطابقة قلنا لا نسلم صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية اذ المراد بها
دلالته عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزؤه وهو ممنوع لما ذكرنا
ومما ذكرنا يتضح الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة الالفاظ
الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر ومما ذكرنا ظهر ان مراد
المحقق الطوسي من قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب
ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية اخرى بالنظر الى وضع الاخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد
لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقيين الذي هو الكل وبتبعه فهم

ثم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك تقدر الى توجيه اخر ما نقله عنه الناقل
بالمعنى في توضيحه وبالتامل فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل
الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد فيندفع بان
مراده اجتماع الدلالات التي تتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقية والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل
ومثل انه يلزم ان يكون الدلالات التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما مر انه مطلق الدلالة
لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم علمه وبلده ما ذكره لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ
المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انها مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم
يندفع بانه لا ريب انه مطابقة كما يظهر مما تقدم وهذا ما وصل اليه فهم القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالفهم
انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر هذا فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة
ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة
لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستدل ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة
موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا
توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى البعض في ذهن السامع
ومتى حصلت المفردة مع نسب بعضها الى البعض حصل العلم بالمعاني المركبة الحالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات
لا وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعي افادة معاني
اشخاصها فمتى تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ
المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص
منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل او المفعول ايضا مثلا على النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتاخير موضوع
لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمروا افادة صدور الضرب
عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام
فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء
ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضته الهيئة التركيبية الناشئة الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا
للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو في الاول واما في الثاني مثل له علي عشرة الا ثلثة ثم ايضا يقولون بانه
النفي وعبا اعتقد ذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا
الى مثل ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان

كلمة التوحيد وغيره بلفظه اتفاقا والقول بان دلالتها عقيدة الفساد لان النبي عليه السلام كان يقبل ذلك من اهل البادية
الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبله منهم واستدلال الحنفية بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور
ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد
حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لم يجز استثناء الطهور عن الصلوة
لمنع الغير فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بالطهور او المستثنى
يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور والمط نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي
امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة
للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور
وقد يوجه بارادة نفي الحقيقة والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب فيما ذكرنا
وهو عين ما جعلنا حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خرج من الاستدلال
وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم
بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع او المراد اخبار عن حال المؤمن انه لا يفعل
ذلك الا خطأ او المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيدا وقتله او حربيا بسبب اختلاطه
معهم ولا يضر الخطاء فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة الثالثة انهم اختلفوا في تقرير
الدلالة في الاستثناء من جهة كونه تناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا له علي عشرة الا ثلثة
هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد
فلا تناقض اختاره من كان من المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة
وحرف الاستثناء قرينة المجاز واختار القاضي ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ السبعة واوسط الا
قوال اوسطها لبطلان القولين الاخيرين وللرابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي
اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ح ان لا يثبت في ذمة من قال ليس له علي شيء الا خمسة
شيء لان الخمسة مخرجة من شيء قبل اسناد النفي الى شيء فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات
نفيا ايضا فلو اسند الى عشرة مجتمعة شخصية وقبل حذف هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من
الحكم لان المفروض انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها
عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت منه
من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك على ما اخترت قلت واني اظنك غافلا عن حقيقة التخصيص متلبسا

ومتلبسا عليك امره بالبدء فانك ان اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي
عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البدء والاستدراك كالو سهى المتكلم وغفل
عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج فانت خبير بان
امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنائه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين
والفقهاء ليس ذلك جزما فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص
المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى
وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا
في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد في التخصيص وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا بالباقي ولكن يؤديه بلفظ
الاسناد الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج
عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا ريب لاحد في ان المراد بالاسد حقيقة
فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولكن فيما ارادة الحيوان المفترس الا على جعل
الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ايضا مجاز
كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد
النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل
مقامه شيئا يحكي به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه
من المخصصات المتصلة او ياتي باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في الاعداد من
الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول
المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله تعالى واوليائه الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد
الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج
في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال ولك ان تريد انه يخرج عن النسبة الى
المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فتاتي بالاستثناء لاخراجه عن النسبة ولا تناقض لان
الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت بالنسبة لتخرج عنه شيئا
ثم تفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركيب في النسبة المستفادة من الكلام ليفكك بجعل
بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد عنه مع انه لا ينطبق على ما هو التحقيق من كون الاستثناء

من النفي اثباتا او بالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققنا ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردوها على المذهب الحق
من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اردت بالجارية نصف كلها والتسلسل لو
اريد مابقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه
الثمن وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية
كلها الا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية
وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء آخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فجوابه
ان الاخراج اذا كان من كل المراد لا نفس الامر فعلى ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل
الاستخدام ويعاد بنظيره ما ذكر الجواب عن سائر الايرادات التي لم نذكرها ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كما ترى
مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا وقال
انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى فهمه
دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او على عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو في تصرف
المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء
بالجهل مشترك واقول مضافا الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق
الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه
بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التراكيب و
والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس المفهوم العام ولا اسناد الى شيء
سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فالفائدة في ارادته فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا لاجل احضاره
في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض آخر عنه قلت انما يتم هذا لو جعل العام في الكلام صريحا
لان يحمل عليه هذان الحكمان مثلا ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب واين هذا مما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم
العلماء الا زيدا ان العلماء يجب اخراج زيد عن جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ح
ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني
وايرادها انما هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ايضا ثم ملاحظة اعتبارات في البلاغة يتم فيما اخترناه كما
اشرنا من جعل الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرناها وغيرها وحاصل الكلام
وفذلكة المرام ان علينا متابعة وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهم من اللفظ كون لفظ العام مرادا
للاسناد ومقتضيا كون مفهومه مورد الاسناد وليس في الكلام اسناد آخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ

في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضد أسس هذا اساسا جليلا في تحقيق المقام به اخرج كلام القوم عن ظاهره
ورد الاقوال الثلثة الى الاثنين وحاصله ان هاهنا مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها الثلثة
وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا ان قولنا عشرة الا ثلثة معناها الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في
السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له
وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب ومن تبعه والمتاخرين الى احد
هذين القولين بطريق الترديد على ما نبه التفتازاني الى ان القول الثالث بيان لمعاني المفردات والهيئة التركيبية قال
وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند
القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك بما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو
احد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور مناف لوضع
الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغير ذلك ايضا واما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا
له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه
وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالته فيه بل بمعنى التعبير
عنه بلازم مركب كالطائر الولود للخفاش ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة ومثل بنت سبع وثلث اربع وثلث
لاربعة عشر وهكذا فيرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف التحقيق بين كون الاستثناء من النفي اثباتا او بالعكس
وان ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه كما حرره العضد وهو ح
مستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة
باخراج الثلثة عنها كما فهمه العضد ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي واثبات وان عبر بان جميع ذلك خروج
عن الظاهر ومخالف لقواعد العربية والعادة واستقصاء الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع
للايام الرابعة الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى
منه واستثناء الاقل من النصف صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل
وقيل بجواز المساوي والاكثرون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون
غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا واعتبر المحققون في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح
استثناؤها عادة مثل ان يقر له على مائة الا تسعة وتسعين ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين
فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون كل من المخلصين والغاوين اقل من الآخر وهو

عال فان الاية الثانية تدل على ان غير المخلصين غاوين ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في
الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة ومما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد كل ما اورد عليه
فلا نطيل بيانه نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر بجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه آخر وهو ان
يضم الى الاية الاولى قوله تع وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة من بيانية والغاوين المتبعون
للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الاية الثانية فيكون متبعوا الشيطان الغاوين اكثر الناس وورد
بان المراد من قوله تع عبادي هم المؤمنون كون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا
ولكن لا نم اكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز
ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك يحمل قول القايل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب
وكون الاضافة للتشريف تحكم وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو آدم الثاني اجماع العلماء على ان من قال
له علي عشرة الا تسعة يلزم بواحد فلو لا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء والزموه بعشرة كما في المستغرق الثالث
قوله تع في الحديث القدسي كلكم جايع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان لي اشكالا في هذا المقام
لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقا في التخلص عنه من مواهب الكريم المتعال ولكنه لا ينفع لما يرد
من جهة على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه لا بد
من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر الى
شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى الاكثرين من المحققين فان كان وجه التفرقة بين المتصل والمنفصل ان
الكلام في البحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا البحث في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق
بين المتصل والمنقطع والمنفصل عدة بين الاقوال فان قلت انا نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في البحث السابق
انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة فيه ان جمهور الاصوليين قايلون بكون
الاستثناء تخصيصا لما عرفت من انهم قايلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص
فعلى هذا يلزم ان يكون مختار الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجمع هذا مع اختيارهم
جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما تحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا
عما بنوا عليه الامر لظ هذه الادلة والتحقيق ما حققوه في البحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك
الادلة فموقوف على تمهيد مقدمة وهو انا قد بينا لك في اوايل الكتاب ان وضع الحقايق شخصية ووضع المجازات
نوعية ونزيدك ههنا ان الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية
حقيقة كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هو للقدر المستفاد من تتبع كلماتهم من الرخصة فان الاستثنا

الاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في
الحقايق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتيقن نظير ما بينا في العلايق المجازية الا ترى
انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز فعلم انه في المتصل حقيقة وكذلك يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان
الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا فالقدر الذي يتيقن ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج عن متعدد
في الجملة واما كونه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد
من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى
النقل او التبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت
الحقيقة كما حققنا في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه
حقيقة فيه والمقصد الاصلي للاصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال في نقول القدر الثابت المتيقن هو ما
لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج اكثر من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي غير معلوم
الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا وفي الصور المشكوكة مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونه من افراد
الحقيقة وكونه من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهته او ادعاء القلة فيه للمبالغة في التحقير
وان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونه حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى التبادر فيما لو كان المخرج اقل وهو علامة
الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القايل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا
لا لانه اطاعة محلة بل لخلافه لما بلغهم من الاستعمال نعم قد يقع ذلك في موضع السخرية والتمليح بل وكذلك على
عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصف وثلث ومما يؤيد ما ذكرنا ان المتتبع في معرض البيان غالبا العلقة
وان الغالب الوقوع في الاستثناء البلاغي كما هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا للمطابقة لاصل
وضع الاستثناء وح فقد ظهر لك بحمد الله تم ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع قريب
من المدلول وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو
محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى
منه في غير استعماله في الاكثر كما بينا سابقا آنفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المزبورة التي استدل بها الاكثرون
ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر العام قابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده
اكثر من ساير الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج صنف الصنف يعني افراد
خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص ففي الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد
وكثرة الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف

نحو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والكل
يؤيد ما ذكرنا ان المقصد الاصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد فجعل الغاوين مع جعلهم اتباع ابليس موافقا للغرض
كالقليل الذي لا يعتنى به في اتباع ابليس بالعكس بل ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعليته تحقق الاصناف في
كل واحد من الآيتين استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بيناه انه لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء والشعراء
والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاضياف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه
ذكر لان الباقي اكثر واما لو قيل جاء الاضياف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى آخر المائة من الظرفاء لعد مستهجنا ودفع
ودفع الثاني بان اتفاقهم على الرأي الواحد الدال على اتفاقهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان قول الاكثرين
لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الثاني على ان الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان الخصوصية ولو
كان بلفظ غلط او بلفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال فمع قابلية اللفظ
لا للدفع المراد وانفهام المعنى منه بمعونة المقام او بسبب التنبيه بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال
بالمعرفة لكون الاستثناء غلطا كان في قوله له علي عشرة الا تسعة بالوقوع الحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون
الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو بحت فيؤخذ باول الكلام ويترك آخره ودفع الثالث
بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلهم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا
معنى واضح على من كان له ذوق وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم اذا عرفت هذا فنقول لما كان موضوع
المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك
لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريد كون نفس العام
حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التقرير فلا بد ان يقال في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل
في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير
اي لم يكن يعسر العلم بقدره وهذا الاخير مجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية والاستثناء
ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وظني هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي
وهكذا ما في معناه من التفصيلين اللذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص
بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظ اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله مجاز
في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه
وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول
القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطوال او

او خصص بعضهم ولذلك نقول واما القصار منهم فلا نكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذلك معنى اكرم بني
تميم الى الليل وان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني
وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافهم بالعلم وانت خبير بان ذلك كله تكلفات باردة
وتجشم حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعها مع استلزامه للتجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام
فقط على المعنى المجازي فلا ريب ان للهيئة المفسرة مغايرة للماهية المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا
رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذلك تادية التراكيب الحقيقية
لمعنى واحد لا يوجب اتحادهما في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما مر في قولك اشتريت الجارية
الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل فهو من غرائب الكلام اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان
الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذا ان دخلوا انما يرد به الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص الغاية اكرم
الناس الى ان يفسقوا او ان يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان ومما يقال ايضا ان هذا انما يتم
لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرأ بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع
الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل وفيه ضعف بما قدمناه في المقدمة
الثالثة سيما في المخصصات المنفصلة كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم ومما حققناه ثمة يظهر لك انه لا يمكن ان
ايضا ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه
او عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي
ايضا امران الاول ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرأ عدم
الغير والثاني ان الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت
التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان اراد تناولها بعنوان الحقيقة المصطلحة
فنمنع ذلك اولا قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي وكون الباقي داخلا
في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة التضمنية ليست
المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص
ليس بجزء للعام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل
فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي
كونه حقيقة في المنفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكل التفصيلي الافرادي كما حققنا
حققناه في بحث استعمال المشترك في معنييه فانهم ذلك فانه لا ينافي ما حققنا سابقا من ان دلالة العام على

افراده دلالة تامة دمما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب ان لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله الجميع بعنوان

الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه

في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من التبادر بلا قرينة وبدونها لا يتبادر العموم ويتبادر الغير علامة

المجاز وما يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة والمحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي في

انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه اذ انما يقتضي كون اللفظ حقيقة هو تبادر المعنى

والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة

ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك

بل معناه تناوله للجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون

افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك كذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب

كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب فهكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ايضا كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع

لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لورود انه ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير

مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصوص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان

كذلك لما بقي شيء يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه

انه ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة

اللافظ فهو ثم غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو

الشان في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار ما هب

القاضي في دفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام ح اما حقيقة في معناه والتبعية الى الباقي وقع

بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل

ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس

الا الجهال لكان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او العهد والف سنة الا خمسين عاما مجازات واللوازم باطلة

اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزء له

وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا فهي بوزن المنقول عنه ومعه المنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا

للتجوز والتحقيق في الجواب انك انا اردت ان لفظة مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد

فهو ثم فكيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس او العهد فهو

يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرده وهو خارج عن البحث وبيانه

٨٩

وبيان ذلك ان للمفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي

ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى

الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة

الاولى كذلك كون وضع للمفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا

في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعة

من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة

مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين المهية على مدلولها وان

جعلناها كلمة واحدة موضوعة للاستقلال المجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون

المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء

مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة

فهو مع بطلانه كما بينا سابقا لا يلايم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان

المستدل ان اراد مقايسة التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان مركبة معهودة في

كونها حقيقة في معانيها المركبة الحقيقية على المفردات المستقلة الموضوعة بالوضع النوعي للمعاني المتحلة باجزاء

متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة

في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها وهي المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على

اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعي في المفردات وضعا مستقلا فلا

مناسبة بين المقيس والمقيس عليه والجامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من

اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه

ح وذلك الوضع لم يثبت في المقيس عليه ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت

في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما

نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجهه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها

والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال

المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه

الطريقة انه يبنى على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل بحجة التفصيل الثاني

هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذلك حجة القول بالتفصيل

الرابع هو الحجة السابقة وضعفها غنى عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان
والذي اراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله للبقية المسماة لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة
في التناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز وضعفه ظ تمامه قانون العام المخصص مجمل
ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود
واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مط ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك
واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجة مط ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بحجيته
في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل
السارق فانه لا ينصرف الذهن منه الى من يسرق ربع دينار فما فوقه من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام
قبل التخصيص عليه غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض
لنا ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير المخصص
ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا
وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجمع قبل التخصيص بمعنى انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد
خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص
وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول
الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا
احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة ع بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو
لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة على افادته للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا متوقفة
على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية كالمتضايفين واللبنتين المتساندتين
احتج المنكر مط بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال
ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا فلا يكون حجة
والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح وملاك مباحث الالفاظ على الظهور
كما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعين المجاز ولذلك لو قيل رايت اسدا يرمي لتبادر
الى الذهن معنى الشجاع لا البخر ولا ريب ان العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص آخر معه ينصرف منه
الى الباقي لكونه اقرب الى الاصل المدلول وكفاك في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا يصرفه

يصرفه عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة الناشية
عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل ووقوعه بحمل كلامه على خلاف الظ اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل
الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع
والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكرنا يظهر
الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي
اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك
وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء كان حقيقة او مجازا
لان كلا من الحقيقة والمجاز ظ في معناه والكلام هيهنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هذا الاستدلال بحيث ينطبق
على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام
لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي في يعني في الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه
ورد بانه لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقال لاحد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فاذا نقص
كك لا ينبغي ان يجوز في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد من لفظ العام هو معناه
الحقيقي الاصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقائق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب
التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه
المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الآخر الا وهو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض
من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض
العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لانه عام فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام
في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص
بالمنفصل مجاز دون المتصل اقول ولعل التفصيلات الاخر في المسئلة ايضا على هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض
المجازات للعام دون بعض بحسب المقامات فان ما انباء عن الباقي قبل التخصيص اقوى من غير المنبئ وكك ما لا يحتاج
الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل الجمع ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات يعني جميع افراد
الباقي والزايد مشكوك فيه فصار حاصل المراد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي وبنيناه على القول بما
الحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيجيء فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون
وبما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا واقول الانصاف ان ما ذكروه في التوجيه لا يدفع التوهم
المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج من حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة

اخرى وكذا بعد اخرى بل وكرات متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاولى فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع ولا
ان القايل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فلا يراد بالباقي ما لم يثبت خروجه
لهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر وح فالعام محتمل لحقايق متعددة فاذا قامت القرينة على عدم ارادة
الجميع فيبقى احتمال ساير الحقايق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيمن ذلك
نظر اطلاق العام المنطبق على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فيمنع
جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف ومما ذكرنا نقدر بعد التامل على اجراء
الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه
اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال ويجيء الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى
حقيقي للمجموع المركب على قول هذا القايل وكذا الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان لغير المحصور ايضا
مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القايل نعم يخدش في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام
غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه ولما على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل
فيما ذكرنا في بطلان هذا القول تعلم ان الكلام في الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ
وقد عرفت انه ليس الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما يتحقق بالنسبة
الى الاسناد والحكم فاذ خص الاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق ومما
ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الاصلين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال
بل انما هو اذا لم يطرئهما اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذا المجاز اذا تعددت المجازات
بل وكذلك المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان معرفة ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة
هو الحبيب النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظ كما بينا في مباحث الاوامر وقد يق ان الكلام في
القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو ايض بعيد ومما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم على
عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون
فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع انه كان ينبغي ح تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول
التي حضرتني الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق على هذا اجمل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض
ارادة الباقي ولما ظهوره فغير لازم والقايل بكونه حقيقة يلزم ظهوره والقايل بكونه مجازا على خلافه اذ المجاز
قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وهو مع عليه التفصيل فتدبر اقول ويظهر ما فيه بالتامل فيما قدمناه اذ لو بنينا
على التحقيق واقتضاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا اتحد وتعين القرينة

القرينة على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة
وتعين المجاز في تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظ ولا ينصار اليه ولو اغمضنا عن التحقيق
وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتم وبتوبيخ ما ذكرنا
استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الا احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول وكان تكراره لغوا اذ الاجمال
جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة او من جهة احتمال الحقايق كما يظهر العام
في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل
قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وكل كل ادلة القايلين بالحجية قابل القولين من دعوى الظهور وعدم لزوم
الذم واستصحاب التناول وغيرها كما بيناها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان ههنا امرا
لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظ كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما ادى المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي
الى المخاطب كما لو قال اكل البيضات الا ثلثة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد
ان يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن لرايه ولم يستثنه المستدل وعمم في الاجمال ولعل نظر المستدل
في ذلك انما هو لتصحيح لا لنظر القايل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة
التعينات في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم ايض التخصيص
الى الواحد معين عند المتكلم لا لاي واحد يكون وكذا اقل الجمع عند القايل به غالبا مثل قوله تعالى لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فقد تعلق الاخراج عن نفي التحريم لهذه
الثلثة بخصوصها وكذا انما حرم عليكم الميتة والدم فاذا ورد النص بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج
ايض وهكذا وكما ان الحرمة متعلق بالمخرج بخصوصه فكذا نفي الحرمة لا بد ان يتعلق بالباقي بتعينه فلا بد ان يكون
الباقي متعينا سواء كان واحدا او اقل جمع خاص والى ما ذكر ينظر الكلام السابق على الاستدلال والجواب عن
القول بالحقيقة ايض كما نبهنا عليه وسيجيء في القانون الاتي ايض اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك
ما قد يعارض اقربية المجاز المرجحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد واقل الجمع وكذا
هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا و
لم افهم في كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم
يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم ان يجيبوا عنه بان تيقن الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام
وان اعتمد المفصل في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجية
ح انما ثبت في العام مع القرينة المذكورة تنبيه قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل و

والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج فى الاستثناء والغاية هو المذكور بعدادتهما وفى ابدال
هو الغير المذكور فالباقى فى قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس العلماء وفى اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من
من العلماء والمخرج فى اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو الغير الصالحين منهم وفى اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من
الرجال وفى اكرم العلماء شعرائهم هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام فى المباحث
منها من بيان مورد الحقيقة والمجاز فى الجملة وعدم الحجية وغيرها وتعيين المختار والمزيف قانون الحق
موافقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم الاجماع على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز
وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد فى تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد
مقدمة تنكشف بملاحظتها غواشى الاوهام وهى ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وحال اصحاب النبى والائمة
فى طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم
عارفين باصطلاحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين ببعض الاحكام من الضرورة والبداهة آخذين
ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم ولا يشتبه عليهم الخصوصية فى بعض الموارد وقد يسألون عنه
يعلمون الخصوصية من الخارج وانه مخالف لسائر الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقى بقرينة ما
سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فكلما تكلم المعصوم معهم بحيث يفهمون لا يؤخر بيانه
لا يبعد ان يكون معهم ر
عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام او المطلق اذا سمعوه بدون التخصيص نعم لما كان الوقت يقتضى
التعميم له والتخصيص لاخر وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها فان ثبت توضيح الحال فقد
يسهل بالمقلد السائل عن مجتهده فى هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى الاخرين فى زمانهم وعملهم عليه فهو ايضا
لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلا الا ترى انهم كانوا يشتكون
فيما ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسألون عن ائمتهم فى ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى
موافقة الكتاب او السنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول
فى زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة مخالفة عنه وبالجملة الحضرات فى هذا الزمان فى الرجوع الى
كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المتعارضات فيها فى غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض
الا فى غاية الندرة فكيف يقاس هذا بخبر ينقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد آخر مع عدم علم
السامع بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض الاختلالات
بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدى سيما ايدى الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة فادرجوا
فيها ما ليس منهم فنحن فى الاخبار التى وصلت الينا فى وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور منهم وعد

وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظنى وعدمه وكذلك فى اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها
فى الراوى وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال فى المتن ومن جهة النقل بالمعنى مرة
او مرارا المختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت الحال من جهة
السند والدلالة ومن جهة الاختلال فى الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول
المعارضات اليقينية والاشكال فى جهة العلاج من جهة اختلال النصوص الواردة فى التعارض وان التكليف
اليقينى الثابت بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل معرفته بوجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم منسد
غالبا وليس لنا وجه وسبيل فى ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل
من الاحكام مع اختلال واشكال فى كيفية الدلالة فى اكثرها والاجماع اليقينى نادر الحصول وكذلك الخبر المتواتر و
الاستصحاب لا يفيد الا الظن والاصل مع انها لا تفيد الا الظن متخالفة ومتعارضة فى غاية الاختلاف
والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين ساير الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولا بد فى
الاعتماد على شىء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوى والقول بالتخيير والاخذ باحد
الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه فى الاخبار ومدلول عليه بالاعتبار
فالاخذ بكل ما رايناه اولا من حديث او ظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض
مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير فى العمل ابطالا وفسادا هو بطبعه فاسد وبالجملة الذى نجزم به ونمكن ان
نعتقده ونعتقد بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الادلة فى الجملة بمعنى انه
يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحقيته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن
الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا او فهم استصحابا
ان يعمل عليه وكذلك سائر الادلة فيصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انك
قائل بان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد حجة مثلا فاذا راينا حديثا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا
علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا فى غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا
له فان قلت العلم بوجود المعارضات انما هو فى الجملة وليس فى خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من
باب الشبهة المحصورة التى حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب فى الشبهة المحصورة
ايضا لا يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة فى ذلك لاحاد المكلفين يقتضى
الارتكاب فى الجميع فاين اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب فى ذلك هو التعارض وجرأتهم بوجدانه معارض
لمن انس بطريقة الاستنباط فى غاية الندرة وان كان فى اول امره والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل

لكم انما هو في جملة هذه الأدلة المتعارضة المتخالفة لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف ان العمل بما
بدا هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا المرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو
كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الأخبار حاصل لنا ويجب علينا العلاج وعدم
العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي رواه اولاها هو من هذا الباب لم لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين
صادق على ما ورد علينا في جملة الأدلة مع امكان معرفتها بعينها ومما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم
المعارض في كل دليل اذ المفروض ان لنا ذيئنا متشاملا على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون
الأصل عدم كون الحديث الذي نراه اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من جهة كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء
حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصر في النبي
والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في
تحصيل الظن من جهة الأدلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات
وسياتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا عهدت هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد من
الأدلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الرافع لجميع حكمه او المخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب في
العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فقوي احتمال وجود المعارض هنا فصار مظنونا فصار
ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض عن ساير الأدلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام
هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة لاحتمال ارادة خلاف
ولزوم الوقوع في الخطاء بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا او بدلالة اقتضاء العرف بذلك
فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب الفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء
بعنوان الوجوب ولكن احتمل احتمالا راجحا وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالأمر في الحديث الأول الاستحباب
فهو في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب
في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض محتملا من الأدلة بل ولا احتماله بمعنى انه لا نتفحص
لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه
الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع
احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان آل ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل
المبحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الأدلة المحتمل احتمالا لوجود المعارض
حصره بالبحث دون ساير الأدلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ

اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين انواع
الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق
وبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقايق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا في
ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان
قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف ساير الحقايق فان لم نقل بترجيح المجاز فلا اقل من التوقف فالغلبة المشهور
حجة للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف ساير الحقايق فان
الغلبة ليس فيها الى هذا الحد بل اكثر الألفاظ محمول على الحقايق وما يقال ان اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق
ليس له حقيقة ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال ساير المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق
العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار
ان علمه مساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امراؤهم او حكامهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او
التعلق او نحو ذلك بل نحمل على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة بعضهم دون البعض
وكانه غفل من غفل في هذا الأصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام في الفحص عن المعارض
من حيث انه معارض لا من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيات وافتراقها
فتنبه لما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الأدلة بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن
وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الأحكام الواقعية بعنوان اليقين يقتضي جواز العمل به
وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان ما يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزء للعبادات المركبة
فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل
في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب ايضا فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع
الأدلة وهو مستغرق للأوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين
بالاجماع والآيات والأخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم التخصيص في العام
غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم
ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع
وهو خلاف ما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الأحكام
ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لأجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور
النادرة يوجب تفويت العمل بالأكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما

يمكن ان يوجه للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم
امكان تحصيل اليقين وهو ممكن لأن مايعم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضي باطلاع البا
عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ
لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الأمر عدم الوجدان وهو
لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن بعدم الامكان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله
الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الأمر ايضا فكيف يحصل القطع
بان المراد من العام هو جميع الأفراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية افهم ارادة البعض مجازا مع
ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال يمنع عن القطع بحكم الله
الواقعي وهكذا الكلام في ساير الأدلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل
كما اشرنا سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله ثم جواز من
وامكان سد جميع الخلل في المتن والسند وساير كيفيات الدلالة لم نر الى الان سبيلا الى التمكن عنه ودعوى
اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت
ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا
فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظن هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال
المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالته نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها
ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا نعم انما هو يكفي لاصحاب الأئمة والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم
وشابههم فدليلنا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الأدلة بعد البحث والفحص لا كل واحد مما يمكن
ان يصير دليلا لكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل
المتأخرين ضبطا ضبطا عظيما وتبعه بعض افاضل من تأخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن
كليهما في طلب المعارض في جميع الأدلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الأول ان احدا من المتنا
ولين المباحثين في المسائل من اصحاب الأئمة والتابعين لم يطلب في المسألة التوقف من صاحبه حتى يبحث و
يفحص عن المعارض والمخصص بل سكت او تلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن
المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال ايضا الأصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر
اصحاب الأئمة ع بل كان عند بعضهم واحد وعند آخر اثنان او الثلثة وهكذا والأئمة كانوا يعلمون بان
كلا منهم يعمل في الأغلب بما عنده فلا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الأئمة ع بتحصيل

بتحصيل جميعها فلو كان الكل وفهوهم عن العمل ببعضها او الجواب عن الأول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت
الظاهر بين زماننا وزمان الأئمة ع وهذا الكلام يجري في خطاب الأئمة مع اصحابهم ايضا حيث لم يسئل الأصحاب عنهم عن
المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم ونزيد توضيحا ونقول ان الاستدلال بالعموم غالبا ليس في جميع الأفراد
وكل خطاب الأئمة ع بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر من الأصحاب هو طايفة من افراد العام المطابق لخطاب
الامام وكان ذلك موضع حاجته وبين الخصوص في مواضع الاخر وكذلك المتنازعين والمباحثين كان نزاعهم في طايفة من
افراد العام وكانوا غافلين عن العام فاستدلال صاحبه بذلك كان يسكت وكان وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة
الى غير تلك الأفراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما مر تحقيقه فمرادنا من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص
العمل به في جميع الأفراد ويندفع الاشكال الطارئ من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالفحص عن المخصص في الجملة فاذا حصل
وجود مخصص ما فلا دليل على وجوب الفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا الأصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص
اخر راجح على عدمه بالخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض
للدليل فافهم ذلك وتأمل حتى يتحقق لك ان دعوى مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الأخبار ما يدل
على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي في خبر عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب الرسول ص وذا خوها
ان امر النبي مثل القران منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له
وجهان وكلام عام وخاص مثل القران الى ان قال فما نزلت على رسول الله آية من القران الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها
بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث
وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في الايات والأخبار عاما وخاصا ولا يمكن
الاختلاف والحرج الا بملاحظتهما وانا مأمورون بمعرفة العام والخاص فكيف يبقى انا لم نؤمر بالبحث عن الخاص و
واحاديث الأئمة ع مثل احاديث الرسول ص وقد قال الصادق ع في رواية داود بن فرقد المروية في معاني الاخبار انتم
افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان يصرف كلامه كيف شاء
ولا يكذب ويدل على المطلوب الأخبار المستفيضة الدالة على عرض الأخبار المتخالفة على الكتاب ولا ريب ان موا
فقة الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الأخبار
فيلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر من خاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما اراده بعضهم فنقول
مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الأحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الأربعة وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد
من اصحاب الأئمة ع من تلك الأصول بلا شك وريب ومع ذلك في الفروع المذكورة في كتب الفقهاء الخالية عن
النصوص اكثر مما وجد فيه النص بمراتب شتى وما لم يذكروه في كتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما اضعاف

مضاعف ماذكروه بل لاينبا فى والبعد فلو كان يلزم عليهم ع تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم الائمة ع العياذ بالله

قصروا فى ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص فى الجميع جزما فظهر انهم ع اكتفوا فى جميع ذلك بالاصول الملقاة الينا بقولهم

علينا ان نلقى اليكم الأصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن فى الاحكام الشرعية اذ

غاية ما فى الباب جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولاريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية

البراءة
فنقول ان الواجد للأصل والأصليين من اصحاب الأئمة ع كان عالما بالاصول الأصلية التى هى امهات المسايل مثل اصل

وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بالا يطاق واصالة الاباحة فيما لاضرر فيه

وقبح الظلم والعدوان والأضرار ونحو ذلك وبينوا لهم فى جواب مسايلهم كثيرا من خصوصيات وكثيرا من العمومات

الواردة فى عمومات الكليات ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة فى الأصل والأصليين كانت ابكارا لم يعلها

كما
ايدى التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم ع من تلك العمومات الأستدلال على الباقى بعد التخصيص

مخصص
اشرنا او ان الخاص مبين له من الخارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بينا واحتمال وجود

الأصل
اخر غير ما فهموه لايضر كما بينا لأن الظن بالعدم كاف بل يكفى اصالة العدم ح ولم يظهر من حال صاحب

اليه
والأصليين انه يظن بوجود خاص او معارض فى ساير الأصول وعلى فرض ثبوت انه كان متمكنا من الرجوع

وجود
ولم يفعل وعلى فرض ذلك ان الأمام اطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاوى لابينة عليه بخلاف زماننا فان

ولعمرى
المعارض فى جملة الأخبار مما لابد انه ريب ولا يعتريه شك فكيف يقاس بزمان اصحاب الأئمة ع

ان امثال هذه الكلمات من تتبع الأخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضى منه التعجب ومما ذكرنا

فيما
ظهر ان عدم امر الأمام ع بتحصيل ساير الكتب لم يكن لأجل ان الفحص عن المخصص او المعارض لا حاجة اليه مع

الأحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الأمر فى العام يرجع الى الأمام والثانى قوله تع ان

فتثبت
جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الأستدلال انه نفى بالمفهوم التثبت عند مجىء العدل والبحث عن المخصص

او
واى تثبت وفيه ان الظ من الاية لزوم التثبت فى خبر الفاسق الذى نفهم منه مراده بعنوان القطع

احتمالا
الظن فى انه هل هو صادق او كاذب والتفحص والبحث عن المراد من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره

حيث
مساو بالة ليس تبينا فى انه هل هو صادق فيه او كاذب والحاصل ان خبر العدل لا يتامل فى قبوله من

فى
احتمال الكذب بل التامل والتثبت انما هو فى فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لايخفى لايق ان هذا تقييد

انا نقول
خبر العدل والأصل عدمه واطلاق الاية يقتضى عدم التثبت فى خبر العدل مط لا فى نفى الكذب فقط لانا نقول

انه
انا نمنع الأطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية المقيد

مكابرة مع انه يرد على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فان قيل ان المجمل خرج بالأتفاق وبحكم العقل

٩٥

العقل للزوم التكلم من حمل الكلام على بعض المحتملات ولاتفاق هنا والحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح

من تبادر العموم لأصالة الحقيقة ونمنع ايض القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة فى

العموم قلنا حصول الأجمال من جهة تساوى احتمال ارادة الخصوص لأصالة الحقيقة لا ينافى القول بكونها حقيقة فى

الحقيقى
العموم كما فى المجاز المشهور عند من يساوى عنده احتماله مع الحقيقة والتبادر الحاصل فى المجاز المشهور للمعنى

هنا
كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان

فرقا اخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص فى الجملة يكون ظاهرا فى الباقى كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا

بصدق
اطلاق الاية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرناها من الادلة على المختار يقيدها والا فلاريب انه

على كل من خبرى العدلين المتعارضين ولاريب انه لايمكن العمل بهما فظهر ان المراد من الاية ان خبر العدل من حيث

انه خبر العدل لايجب فيه التفحص عن الصدق والكذب وان وجب فيه من حيث انه يعارضه خبر عدل اخر فضلا عما

كان التثبت من جهة فهم المراد الثالث اية النفر ووجه الأستدلال انه تع اوجب الحذر عند انذار الواحد

دة
ولم يقيده بالبحث عن المخصص وبظهر الجواب عنه ايض مما مر ثم ان مناط القول المختار انه لايحصل الظن بار

المعنى الحقيقى للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لايكتفى بهذا الظن بل يوجب الظن

انه
الزايد بل نقول ان اصالة الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد مع قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض

حاصل
غير منفك فلامعنى لمقابلة مختارنا بانا نكتفى بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لابد ان يق ان الظن

وت
مع شيوع التخصيص ايض وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف والا فيشكل الأمر لتفاوت مراتب الظنون بل تفا

تحصيله
مراتب الظن المتاخم للعلم ايض فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انها غير منضبطة غالبا وما امكن

الأ
فيه فيجرى فيه الكلام الذى ذكرناه فى تحصيل العلم ثم ان الظ انه يكفى فى تحصيل الظن تتبع كل باب بوبوه فى كتب

اخر
خبار وكل مطلب وكل ما يظن وجود ماله مدخلية فى المسئلة فيه من ساير الأبواب وان كان فى كتاب

مثلا ان ملاحظة ابواب لباس المصلى فى كتاب الصلوة له مدخلية فى احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة

كتاب الصوم له مدخلية فى احكام الأستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان سهلا عندنا من جهة

تاليف الكتب المبوبة مثل فى ويب وصا وزاد فى ذلك اعانة كتاب الوافى للفاضل الكاشانى وكتاب وسايل

الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملى ولابد فى الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الأستدلالية

منها ليطلع على موارد الأجماع ايض وذلك مما يعين على الأطلاع بحال الأخبار وخصوصها وعمومها ايض سيما

ملاحظة كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى ولف ولك وك وغيرها ولايجب تتبع جميع كتب

الأخبار من اولها الى اخرها فى كل مسئلة وكذا الكتب الفقهية مع انه ربما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد

المقصد الثالث فيما يتعلق بالمخصص قانون اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة مخصصة به جزما وانما الخلاف في غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وقيده العضد بكل واحد وابو حنيفة واتباعه الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد الى الاشتراك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالي الى الوقف فلا يدرى انه حقيقة في ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان تخالفا في الاخذ لان الاستثناء يرجع على القولين الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم تناولها هكذا قرره العضد وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول الشافعية ايضا موافق له في ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها للتحد في تمام الحكم مع قول الحنيفة لينافي التوقف والاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة بحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وماخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وماخذه اما تصادم الادلة او الاجمال الناشي عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا لهما عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشيرواني حيث نحى الاشكال في موافقة القولين الاخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال بجميان الاجمل في غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان له صيغة خاصة به دالة عليه ودلالته معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى يعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصرف عنها والا كان ذلك قاطعا على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين يجعلوا ونقلوا في المسألة الى آخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك لاصحاب القولين ولا يظهر كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوثق ومرادهم مجرد نسبة المخصص الى الجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر دائر بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معنى المشترك او العمومات

العمومات غير المخصصة باحتمال ارادة معنى الثاني والتشكيك ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص او العام الغير المخصص غير الشك في ان العام هل خص ام لا يجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث حتى يقال ان له صيغة خاصة دالة على معنى ولم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك في ان المراد اي المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة واصل عدم التخصيص ونحوهما والظاهر ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب وبالتدبر اختار موضع مقايسة ما نحن فيه لمبحث الفحص عن المخصص مقايسة بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذي لازمه تعميم ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لا يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية التي حتى يبنى على اصل الحقيقة او الاشتراك مع انه يعلم ان اللفظ حقيقة معينة لابد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على حقيقتها الاصلية حتى يعرض عن حال المعارضات الخارجية رأسا باصالة العدم وههنا قول خامس اختاره صاحب المعالم وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اي فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية وظاهر هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد ولعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين والتفهيم ثم اني ارى مهمك تحقيق ما اختاره مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح منى وتحرير واصطلاح وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد لولد عمرو او الفاظا مخصوصة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابي الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما ومثال الاول الحيوان ومثال الثاني الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام

نحوها والعلم الإجمالى كاف فى الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف قاطبة فانّ من والى
وعلى مثلا لوحظ وضعها معنى عام فيه هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعانى
ومثل لفظ هذا وهو لكل مفرد مذكر ومثال الثانى ذى وتى وتهى لكلّ مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئى
للافعال التامة فانها باعتبار النسبة وضعها حرفى نوعى اجمالى وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين
القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل انّ وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة
وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول انّ وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه
احدها ان يق انّ وضع صيغة فاعل مثلا اى كل ما كان على زنة فاعل من اى مادة بنيت انما هو لكل من قام
به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدء ذلك الواحد
يعنى ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا فعلى هذا فالوضع
عامّ والموضوع له عام لانّ الواضع تصور حين الوضع معنى عاما هو كل واحد من الذوات القائمة بها احداث
ووضع بازاء كل واحد منها ما بنيت من ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعى فانه قد
لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا فى ضمن الهيئة الخاصة فضولة هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدء ما
بنيت منه فى قوة قولنا كل ما كان على زنة فاعل الى آخره فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالا عند وضع
الهيئة والثانى ان يق صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدء يعنى هذا الجنس من اللفظ وهو ما بنيت على
فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلى وهذا ايض كسابقه لكن المراد بالعام فى الاول العام الاصولى وفى الثانى
العام المنطقى لا يقال انّ هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلى والمفروض
خلافه لانّ معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلى يعنى من قام به المبدء بل معناها من قام به الضرب
والقتل والعلم لانا نقول الذى يدل عليه الهيئة هو نفس الكلى واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما
فهو من مقتضيات المادة والكلام فى وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هى لا تدل
الا على هذا المعنى الكلى والثانى مدلول المادة والثالث ان يق لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم
لمن قام به العلم وهكذا وهذا ايض كسابقه فى كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصى من جهة
ملاحظة الخصوصية فى اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعى وفى حقيقة
الوضع الى النوعى يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصى بعيد اذا عرفت هذا
فاعلم انّ جماعة من الاصوليين قالوا انّ وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث انّ الواضع
للفظ فيها تصور المعنى الكلى ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد الا انّ الموضوع له فى الحروف والمبهمات

والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفى المشتقات هو الجزئيات الاضافية وما صله انّ الواضع حين الوضع تصور
معنى كليا وهو من قام به مبدء وما وضع بازاء جزئيات الاضافية يعنى من قام بها الضرب او القتل مثلا الفاظ
متصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اى
ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء فانما وضع لفظا كليا منطقيا لمعنى كلى منطقى وكما يتشخص كلى اللفظ فى
ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كلى المعنى فى ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا لمعنى جزئى
بل لفظة ضارب من حيث انه تحقق فيه الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه تحقق فيه
المعنى الكلى اعنى من قام به المبدء ولا يلزم من ذلك تجوز فى لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم
التجوز فى اطلاق الكلى على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلى للمعنى الكلى مستلزم لوضع اللفظ الجزئى
للمعنى الجزئى لا انّ لفظ الجزئى موضوع للمعنى الجزئى بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلى ولو كان غرضه تعلق بوضع
كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فى اثناء وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلى بعنوان العموم الاصولى
لكل واحد ممن قام به موزعا تلك الالفاظ على تلك المعانى فههنا ايض قد وضع الالفاظ بعنوان العموم الا
صولى بازاء المعانى بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايض فلا حاجة الى ملاحظة المعنى
الكلى فى الوضع للجزئيات ثم وما ذكروه من ملاحظة الكلى فى وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع
لو اريد بتصور الكلى جميع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة
مثل تى وذى وذهى ليكون اللفظ والمعنى الكلى كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لانّ
لفظة ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد معنى آخر وهكذا فلا فائدة فى تصور المعنى الكلى لذلك فالالفاظ هنا موزعة
على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انّ رده بعد تمهيد المقدمة المتقدمة بنى قوله على انّ وضع اداة
الاستثناء من قبيل وضع الحرف عام والموضوع له وهو خصوصيات الاخراجات والمفروض انّ المستثنى ايض صالح
للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايض عاما سواء كان الموضوع له
ايض عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون
مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما الرجوع الى الجميع ومن جهة الآخر
للاخيرة فقط مثل اكرم بنى تميم واخلع بنى اسد الا فارسا اذا فرض كون شخص من بنى اسد مسمى بفارس
وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب فى جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت خبير بانّ
وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجرى الصلاحية للجميع فى
الاعلام المختصة ايض وفى الاسماء الاشارة ايض اذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول

اسف بني تميم واخلعهم الا زيدا والا هذا نعم لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون
المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يخصص
به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي
يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب انه في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية اذ لا احتمال لارادة المعنى المختص
بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين ارادة
الراكب بالقرينة والرجوع الى البحث فيه فيغني عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى وانما يدخل في البحث
بعد نفي احتمال ارادة معنى العلمي اذ يصرح من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرضت المثال بمثل اكرم بني تميم
واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود مسمى بزيد واحد في كل من القبايل ومسمى بزيدين في بني
اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن البحث للزوم ارادة كل واحد من العمومات على
الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم ارادوا صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظه لارادة
معنيين يناسب احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في الغير والاخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة فالاولى
للاتي بالمحتج ان يقول لفظ المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح
لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع
من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب انه اراد فرض حصول الاشتراك
في هذه الصورة فقط وعرض على من قال بالاشتراك وقال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مع انه لا تعدد
في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين وسبيل
القايل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء
الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل لا بمعنى انه لا نعلم انه هل يريد بالمستثنى ما يصلح
ان يخرج عن الكل او ما لا يصلح الا الاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو وان اتعب باله في التنقيب والتدقيق
واستوى اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشأن بعض الاختلاط ولم يتنبه له الى الاتفاق في الارتباط والمنهم
هو فكري القاصر والله ولي السرائر والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج
شيء خاص من متعلقات خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرفي وان كان بعضها
اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي والاسماء ايضا
وان كان لها وضع مستقل لكنه لا يمكن يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج
وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعيار في الكلام هو

هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج ووضع
تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت طريان وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع
الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان
رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه مع حقيقته في غيره وبيان ما ذكرنا يتوقف على بيان
امور الاول ان وضع الحقايق والمجازات وحدانى كما حققناه وبيناه في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن
التامل فيه يظهر ان وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الاداة
ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون
المجموع موردا له كما يتوهم من تفسير العضدي لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده كلمة المثال الذي ذكره اليك
بقوله اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظ الواحد موضوعة لفرد ما
وتخيير المخاطب في اختيار اي فرد يريد اذا قيل له جئني بواحد لا يخرجه عن الفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث في
هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء او واحد من الغلمان فيتناول ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما في الواحد فمن
يقول بانه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم وان فسر الجميع
بالمجموع لا لكل واحد لكفى اخراج واحد من المجموع والثالث ان جعل قول القايل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا
بالليل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن الاصل لا يصار اليه الا بدليل وايضا جعل قول القايل
الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة
في العموم وارادة علماء بني خالد فقط يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل لكن يعارضه لزوم التخصيص بني تميم بني اسد
او ارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور فيه بين مجازات ثلثة اذا تحقق هذا فنقول كل استثناء
يستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى واحدا فكما لا يجوز استعمال اللفظ
المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بيناه فكذلك لا يمكن ارادة فردين من
الماهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع الى الكل من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع
من الجمل السابقة مثل هذه الافعال وهذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحا
للاخيرة فنرجعها اليه من جهة انه فرد من افراد الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا نحكم بالخروج في غيرها
لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال
في الرجوع الى الجميع وانها حقيقة ايضا وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث
السابقة ولكنه ليس من محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل والا فلا وجه لارجاعه

اليها الحقيقة والمجاز وحاصل الفرق بين ما المختار عندنا اخترناه وما اختاره صاحب المعالم هو انه يقول
ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات
ذلك المعنى العام المتصور ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد على البدل وعن المتعدد
المأول بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكل الخصوصيات الموضوع بازائها يحتمل
خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اى من المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة
ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس المعنى العام المتصور الا
مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات تأولت بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه
الجماعات وكل الخصوصيات الموضوع بازائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر
الاخراجات المتبادلة فيكون في المتبادل مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد وان كان
قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة آحاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكون وضعه وحمله
على ما حققنا فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني والقاصدين الا واحدا الا اخراج واحد اما من الغلمان او
من الاصدقاء وانما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القرب والاجماع والا لكان رجوعه الى الاول فقط ايضا
جائز بعنوان الحقيقة لانه ايضا فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره في المعالم فلا يدلك عليه دليل لمنع كون العموم المتصور
حين الوضع شاملا للصور المذكورة المتقدمة ودعوى الوضع لافراد ذلك العموم الكلي اول الكلام لابطال ان الوضع
انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع
للماهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه خلاف
الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرناه في مبحث
المشترك والاطلاق ايضا قيل يحتاج الى الدليل فيما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها
فالتكلان على التوظيف والتوقيف مع ان المدعى التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرناه وقد ظهر مما ذكرنا بطلان
قول صاحب المعالم واما بطلان ساير الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر مما سيأتي نقل ادلتهم احتج المرتضى ره بوجوه
اقويها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول
بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل لك جاء رجل بالامس عندك فيحسن ان تقول من الرجل
وثانيهما ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله تعالى
اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون
الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه

فانه مني الا من اغترف غرفة بيده من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله ولغير الشافعي
بوجوه ضعيفة اقويها وجوه ثلثة الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وقربوه على وجهين الاول
ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب اخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة
من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب
اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ممنوع والقياس باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة
فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من
المنع ان ذلك مبني على كون ذلك مبنيا على كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجود فيه ايضا والثاني ان الاستثناء
بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منهما استثناء وغير مستقل وفيه
ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط
وشرطيته والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان وبيان كونه ليس بشرط ان المراد من الشرط هو التعليق كما مر
ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما
يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقد يراد من جهة امتثال الامر
لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه
بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله تعم فهو جازم في الايقاع شاك في
الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي ايضا مثل قولك حججت وزرت انشاء الله مع ان كلمة
ان يصير الماضي مضارعا ومراد القائل الحج والزيارة في المضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولتان انشاء الله
اذ هو خارج عن فرض المسئل بل المراد نفس الحج والزيارة او مراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بتيسير الله
وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بتاويل الشرط بالاستثناء وبان
يقال معناه الا ان لا يشاء الله ففيه الكلام السابق في الشرط مع ان المراد انما هو الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق
نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة
الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثل ان يسئل عمن جامع امرأته مرة هل انعقد منك ولد في الرحم فيقول انشاء الله
انعقد وان لم يشأ لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا يحصل الاجماع الا على
رجوع هذه الكلمة الى الجميع اذ تلك مسئلة لغوية وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة
هو الرجوع الى الجميع سقط من الكلام الا ان يقال المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشرع اذ يحقق ان المراد لزوم حمل كلام
المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكم

بادلوية البعض بحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها لبعض اولى من الآخر تناولت الجميع وفيه ان العلاقة
للجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكيم عن اللغوية
وعن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين ولا وجه لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة
سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع الحكم نعم
هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام
عن اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشايعة او اقل مراتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على
الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو
مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح الماخذ وقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح
في امثال ذلك نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض معاني
المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن الى انفهامه عند الاطلاق ولم نقف على قايل به والسر في ملاحظة
الغلبة في جانب المجاز دون ترجيحه على الحقيقة او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو
فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب وكونه من
معانيها الحقيقية والاستعمال في المعنيين الاوليين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك
في المجاز المشهور فانهم ذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول
فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض
وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قايل بالعود الى غير الاخيرة خاصة واعترض عليه بانه ان كان المراد مخالفة
الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد
لان المخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليل ترك العمل في
الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط لدلالة النص الواضح ورخصته النوعية على جواز الخروج عن اصالة الحقيقة
الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع الهذرية لانه لو صلح
بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق عرفا ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم واراد
العموم اقرار والاستثناء مستلزم للانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف للاصل يعني هذه القاعدة
لو ان ارادة العموم بعد ما بيناه من الجهور الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه
ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام
ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب لذة

ردة وينمشي ذلك الى الاخيرة ولا ينفع في ذلك دفع محذور الهذرية لما مر فلما لم يقع الفراغ لم يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة
لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين فنجزم به ونتمسك في انتفاء التعلق
بالباقي بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اقول ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين
في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض فاوجب اخراج الكلام عن
ظاهره باحد التقريرات المتقدمة في محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا
كما صرح به في محله لا المخالفة النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية بعد القول بالتجوز الناشي عن توهم المخالفة
وحصول المخالفة الظاهرية غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا فيمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال
الاستثناء خلاف الاصل يعني موجب لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم فساد الكلام بخلاف ظاهره سواء كان
ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الوجهين الاخيرين ولا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت
الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز ولكن القدر المسلم الثابت
هو ما تعلق بمتعدد خاص واما لو ورد استثناء محتمل لمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يفهم من الواضع الرخصة في
تعليقه بايها لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم
يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا الى دليل منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ودفع الهذرية يحصل بالارجاع
الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى الدليل فيتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك
فالتمسك برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكذلك تخصيص
الاخيرة ايضا ليس من جهة دفع الهذرية لو فعه بغيره ايضا بل انما هو من جهة الاقربية فههنا مقامات تكثر اعتبارها
المستدل وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم سماع الاستثناء المنفصل عن النطق
انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل ترتيب الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع
بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار مثل المجملات
فلا بد من رفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات والتمسك في
نفيه عن الكل منها بالاصل والاكتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني ففيه ان توهم التناقض وظهور
المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهو انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر
الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار مثلا فصار مخالفا للاصل فعدلنا عنه في جملة واحدة لدفع الهذرية
الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتحريره والفرق بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ايضا من اجل
كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان اتفق هنا اتحاد موردهما فقد يحصل الا

والاعتراف بلفظ مجازي في مخالفة الاعتراف ومنافضته لمخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيرها
كان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد يكون بالتخصيص وقد يكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما وان اتحد
مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقي واما بيانه في مخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه
الا على الاستثنائي البدائي وهو خارج عن التنازع كما لا يخفى ولا يغني لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما
ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فاله منع ظهور الارادة وانت خبير بما فيه اذ احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة
عن الظهور في معناه الحقيقي وينادي بذلك اصلهم المشهور في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب في
انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير
مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار ظهور الارادة في هذا التقرير مع قبول ان التجوز خلاف اصل
الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة ان اللفظ الذي له موضوع له معين واستعمل في شيء
لم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرناه في مقدمات المباحث السابقة
من ان المقصود في الوضع هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول هنا لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينتظر
في تمام معناه التركيبي لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام النحوي وان لم يتم الكلام الاصطلاحي
بعد والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب
عدم ظهور الحقيقة في معناها اذ لا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح
بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ونحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فيكشف عن
بطلان الظن ويتجدد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ
لم يتجه ففيه تناقض وهو مناف لما تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ
وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض
فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب منه
وكذلك الغلبة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظاهر اعني اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقا لاصل البراءة حتى يقال انه
هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما
ذكره المستدل قرائن لتعيين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في الاخراج عن الجملة
الاخيرة فهذا دليل ما اخترناه في المسألة بلا قصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك
هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبأ به وفيه ان مطلق

الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد لدليل خارجي وهو
الاجماع وانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الآن عند
المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدم مثل ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى
انه لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها
استثناء لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
لنص سيبويه عليه ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في
المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو ادوات الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء بها لان
العامل ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثني كحرف النداء عن ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين
على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان رواية الثقة حجة على غيره
لا اجتهاده ورايه مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في
الصفة هو العامل في الموصوف وبنص الكسائي على الجواز وكذا بتجويز الفراء تشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما
واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير والتخصيص احدهما به فيقتضي ان يكون
فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان يجعلهما كالكلمة الواحدة وهو مز مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر
واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل
حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول ويرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الضمير
المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على رأي المستدل ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم
ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منها من جهة انه نفس التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه
هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار
مع كل واحد فالاضمار خلاف اصل آخر يجب التجرد عنه على القول بالمجازية ايضا ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة
في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة
ليس جزءا للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن التنازع مع ان
هذه العلاقة شرطها وهو مفقود ولا العكس بتقريب ان يقال انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج عن الاخيرة
فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج
اي الهيئة الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص آخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس
من باب اطلاق المشفر على شفة الانسان اذ الشفة مهية مشتركة بينهما وبين غيرهما ايضا من شفات الحيوانات

ومع ملاحظة النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شقص بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض
الكل الذي هو جزء الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج من الجميع ليتم ما ذكر وليس فليس وما ذكرنا
ايضا مما يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع انه لو يتم هذا الاستدلال لا يضر ما اخترناه في المسئلة اصلا فانا لا نقول
بجواز رجوعه الى الكل ولعل الحقيقة وللمجاز ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا
فاذا قال القايل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة تليه دون ما تقدمه فكذا في غيره
دفعا للاشتراك وفيه اولا ان الكلام في الجمل المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في التعليق (عليه)
موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه
مثل ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة
اعتراف بالسبعة واذا اخرج من الثلثة واحدا بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعنا الى (العشرة)
ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحدا ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء
الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا
احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم ساير المخصصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى
الاعادة **قانون** اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله فقيل انه مخصص وقيل لا وقيل بالتوقف و(ذلك)
مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير
في قوله تعالى بردهن بل في بعولتهن للرجعيات فعلى الاول يختص التربص بهن وعلى الثاني يعم البائنات
وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع
اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان
اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العايد في الظ اليه لا يصلح
لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر واحتج المتوقفون
بتعارض الجانبين وتساقطهما وعدم المرجح وقد يوجه ترجيح الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد
من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن (البعض)
فلا اضمار فالامر مردد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يوجه
ان ذلك تردد بين التخصيصين فلا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما فيه اذ المراد التجوز الحاصل من صرف
الضمير عن ظ وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في ضمنه
في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه للجمع لا غير فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق

المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازية الضمير ايضا متعدد
المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لكن الحق
انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان متجوزا به وفيه ان الضمير ان كان حقيقة في المراد لكن ظ اللفظ
كاشفا عن المراد فهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظ اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول الاوسط وبيانه
يتوقف على ذكر فايدة تبين **الامر** ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاول
لما هو ظ فيه حقيقة له او المراد منه غموضا وذلك لان وضع الضماير قد عرفت انه من قبيل وضع العام
وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك
كاسم الاشارة وكل الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغايب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر
الغايب يكون حقيقة وكاسم الاشارة مثل هذا لكنها يحتاج في افادة المعاني الى القرينة نظير استعمال
النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير (لهذا)
المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغايب مثل معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال
والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغايب في المفرد المذكر الغايب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به
المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي
ووروده على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل (الحقيقة)
حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل (العهد)
بينهما ابدا الا انه اذا دل القرينة على ارادة خلاف الظ منه بعد ذكر الضمير فينكشف عن عدم معهودية المرجع
وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص (العام)
وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية في ساير انواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة بعض افراد الموضوع له من ساير
العلايق والحاصل ان مقتضى وضع ضمير الغايب رجوعه الى متقدم معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او
الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا **الثانية** انك قد عرفت
سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال العروض ما يخرجه عن الظ من اللواحق وبقاء مجال الحاق اللواحق لا يخرج
اللفظ الظ في معنى مثل العموم عن الظ حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظ فالعام المذكور اولا ظاهر
في معناه الحقيقي حتى ياتي ما يحقق كونه مخصصا وربما يتوهم ان ذلك ينافي في عدم جواز العمل بالعام قبل (الفحص)
عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه
الحقيقي الا مع احتمال انتفاء ارادة المجاز وفيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك

انه مخصصا ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة يقتضي الحكم بظهورها
في المعنى الحقيقي وغلبة التخصيص يقتضي الحكم بعدمه فهو راعي حتى يتفحص وبعد التفحص والتامل في ان ذلك الكلام وقع في
الكلام من اللواحق حتى يقتضي التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص يحكم باصالة الحقيقة وبالجملة الذي يقرر باصل
الحقيقة هو الظن بالتخصيص ولا يجب في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا
لو فرضنا التفحص عن الخارج وثبت تخصيص ما الا من وجه اخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا اليه في القانون
السابق وكذلك لو حصل الظن بالعدم من الخارج وبقي الاشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق
بين بين توقيف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن
بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام وغيرها مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذا تمهد هذا
فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتداء في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول
ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها غير المدخولات و
البالغات على الاقوى فيبقى العام ظاهرا في الباقي اذ مرادنا من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولية والظهور الحاصل
في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي فح المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء مط واذا قيل وبعولتهن
احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو الرجعيات
او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العام بالرجعيات
وعدم ثبوت الارجاع كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان لعلما لكونه مخالفا للضمير مخصصا للمرجع لا يضر
لظهور المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون
مخصصا بما سبقه ظاهر ينافي حمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة
الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصرف في الاضعف اسهل قانون الخلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال
او عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه
يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه اما لذاته باعتبار الوضع كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر
اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف مثل قولك لا اكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف
يفهم تقييد الجواب يعني لا اكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على
المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة او اخص من السؤال مع دلالته على حكم الباقي
على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد ووسعة الوقت لذلك لئلا يفوت الغرض كان يق في جواب السؤال
عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثه زكوة فان الاناث لما كانت هي محل النمو ففي اثباتها في الذكور

في الذكور يثبت في الاناث بطريق الاولى ومن نفيها في الاناث ينفى عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه في غير محل السؤال
مثل قوله ع وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة
فيتبع عموم الجواب في المقام بينا ايضا لعدم مانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال مثل قوله ع
وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله ع لما مر بشاة
ميمونة على ما رواه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب مخصص للجواب لنا ان المقتضي
وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود اذ ما يتصور مانعا سنبطله ولعمل العلماء والصحابة والتابعين
على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك لا يخفى ذلك على من تتبع الاثار وكلام
الاخيار احتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل
بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا تنفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب
واخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل والمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه
بمنزلة النصوص عليه المقطوع به وبانه لو لم يختص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع اهتمامهم بالغوا في ضبطه وتدوينه
وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوايد كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون
هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوايد وبان
من حلف والله لا تغديت بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو
لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه
سابقا قانون اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر
على الجواز حجة الاكثرين انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص
انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق
فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى
بمنع كون العام اقوى بل لا ينقص المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول و
في اوضاع المحتجين والجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك لانهم
ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع
الى الاصل او التوقف على اختلاف الاراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين
وكانه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو

بعد فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك باجماع العلماء الفاضل ابن جمهور في عوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر
مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما
وكيفيات دلالات الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد
في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم تتمكن من ذلك
ولم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين
لشرائط القبول او ظاهر آيتين او نحو ذلك فلا بد اولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا
كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخر على بعض آخر اذا كان
بينهما تناقض او نحو ذلك ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه
فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين
الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذا قول المجيب الاول وغيره بالجمع بين
الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل
تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمناص عن هذا الاشكال
وتحقيق المقام صحيحا وتحصيل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحريره وتصحيحه على ما اقتضاه الحال
والمقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى
الجمع والترك والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر وارجاعهما
الى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن
بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في ترجيح
التاويل الى احدهما دون الاخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول
مط وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما
على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يقع في محاورات اهل اللسان وهو ما وجد فيه
العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي
لكن بان يكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة تدل
على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذا معنى ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما على
حقيقته وارجاع الاخر اليه وكذا معنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز
فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما

اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المتنافي الظاهر
في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وفيه اشارة من كلام الائمة ايضا ع
في كلامهم عاما وخاصا او لابد من معرفتهما ومثال الثاني لرجاع عامين متنافيين الى خاصين وذلك بحمل
بين المتناقضين مثل انه ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق
بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج
لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظ فيشكل الاعتماد لهذا الجمع لاخراج اللفظ
عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين
الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانتا مقترنتين بقرينة مفهمة لذلك واما الذي وجد فيه القرينة من الا
خبار ظاهرة واضحة مثل الاخبار الواردة في ان العاري يصلي قائما ويومي والاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا
فالمشهور ان الاخبار الاول محمول على الامن من المطلع والثاني على العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمخ
كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيف ما اتفق كما يذهب اليه بعض من افرط في التاويل
بلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا رأى خبرا ورد بلفظ الامر وآخر بلفظ النهي في ذلك بعينه فيجعل الامر بمعنى الاذن
والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك مطلق الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك
حالية او مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا بمجازه
اما الحقيقة فظ واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد
احتمال وجود قرينة يوجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك
مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد الياس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو
احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مط سيما مع غلبة
تخصيص العمومات وشيوعه ومع التساوي فحمل العام على الخاص ليس لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه
كما بينا بل لان اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه ولما لا بد
من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار المواد فحيثما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فتخصص به وما لا فلا فهو
خروج عن طريقة ارباب الفن ورجوع الى القرائن وخلط نقل الاصولي وهو ملاحظة المقدم خاليا عن القرائن
والا فمع الالتفات الى المرجحات الخارجية فيعتبر ذلك في ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الاخر مع ثبوتهما
او اليهما معا مع التساوي والامكان او التخيير بينهما ايضا فنقول مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص
وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى فلا يجوز اذا كان العام اقوى من جهة

الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه
خيرا من ساير المجازات لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال من ان الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد راسا بخلاف ساير
المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمحض انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء
العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز آخر فالاعتماد هنا ايضا على المرجح فمع وجود المرجح في احد الطرفين ومع
لمحاورة اهل اللسان من مراعاة شرايط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الآخر فيرجع مآل الكلام جملة الى ما يترجح
في النظر ويحصل به الظن من الامارات بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة
التراجيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالها ايضا في الحقيقة ترجع الى
اثبات والاسقاط الا ان في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل
مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو الغاء احدهما واعمال الآخر فان التخالف
انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب ان مع العمل بالخاص يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول
اللفظ في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص
عن ملاحظة المرجحات في الكل اعني العمل بالدليلين معاني الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار
الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في آخر الكتاب انشاء الله وفذلكة المقام في ضابطة
الجمع والترجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين بسبب اما ان يكون العمل باحدهما موجبا لالغاء الآخر وحقيقته
او تركا لظاهرهما معا ومع ترك الظاهر اما ان يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك
يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر او لا يحصل ومع ذلك فاما
يمكن تاويل هناك بمعنى احتمال يحتمل عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن فنقول ان اراد القوم من قولهم
الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله على محمل صحيح يناسب ساير كلماته وان كان بعيدا
ولم نجعله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في بعض دعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه
فلا غائلة فيه الا انه لا يدل دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى
واولو الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ويكون
ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج
بل بمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يؤول
الى الخروج عن كلام الشارع واسقاط العمل باحدهما على كلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما
مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص ونحوه ويكون عنده

١٠٥

داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او
غيرهما على المجازية في احدهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليها واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ
على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل آخر وهو لا يصلح الا اذا تساويا او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة
اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاع ايضا كما تراهم يعتبرون ذلك في القانون الآتي وغيره مما يتم ويظهر
بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف واما ما نقله
ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ عندنا ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من دلالة
العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها
انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات قانون لا ريب في
جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وبالاجماع وبالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال
ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه بما خص قبل بمنفصل قطعيا كان او
ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما
لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفي التخصيص
كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه
اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى بالمرة وبعد ما حققنا لك سابقا يظهر
ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ح ومع ذلك فنقول انه لم يعمل به في الخاص
ان اريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فمحض كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص
مع ما عرفت من انه ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام
من افراد الخاص ونفس الخاص وهو ملغى بالجملة فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقال دليلان
تعارضا وتساويا واحدهما عام والآخر خاص وفهم الشرع وشيوع التخصيص وكونه اقل استلزاما للمخالفة المراد
في نفس الامر كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فستعرف احتج المانع بان الكتاب قطعي
وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطع لعدم مقاومته فيلغى وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ وهو
باطل اما الملازمة فلانه تخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص اذ ان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام
من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان
قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة فصار كل منهما قوة من وجه وضعفا من وجه
وتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة

الى ما تحتمله لاحتمال المجاز آخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايض نعم هو نص بالاضافة
الى العام وقطعى بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مط وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب
هو انهما ظنيان تعارضا وتساويا ولاجل ان التخصيص ارجح انواع المجاز في نفسه عرف رجحان التخصيص واما ما
قيل ان العيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذى نقطع بصدوره هو لفظ العام
واما ان المدمنه هل هو معناه الحقيقى ام لا فهو غير مقطوع به فالذى هو قطعى الصدور هو لفظ العام لا الحكم
عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد النبى مظنون وكذلك الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب
بالله قد واراده غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظ القران مع قطعية المخاطب به انما يتم بالنسبة الى من يوجه
الخطاب والخطابات الشفاهية وما في منزلتها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقراين تخرجها
عن الظ قد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غير ما ظهر ايض محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر
خبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القراين وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تاخير البيان
عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال لو كانت مقترنة بالقول منفصلة عن
القران اذ لم يكن مقترنة ولم يكن في وقت الحاجة ونحو ذلك وشراكتنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها
او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين اى شئ كان فلا ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد فاين العلم
ومما ذكر يظهر النقض بحصول العلم بمدلول الخبر الواحد ايض لكونه خطابا بالمخاطبة فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر
ايض مع ان جواز العمل بظ الكتاب من المسائل الاجتهادية فقد خالف فيه الاخبارية والتمسك في حجيته واثبات جواز
العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المتعارضة بالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق
ايض بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم
يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظ الكتاب وعامة فيما ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقايلون
بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بخلافهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلام وهو
ايض من المسايل الاجتهادية وقد مر وكذا العام المخصص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل
بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا بظاهره من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة
بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر من تتبع احوال السلف من العلماء
والصحابة كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكروا اضعاف ما ذكر مما لم يذكر من المضعفات لظ
الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول ظن عن ظ الكتاب بمراد الله تع ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرايط العمل
ايض يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على

على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظ الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة بمثلها
او باقوى منها من تقديم العرض على مذاهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهى على الطلاقها غير معمول
بها مع ان الظ من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب البعض ايض سلمنا لكنها مخصصة
بذلك لمعارضتها بما هو اقوى منه من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مط وما دل على جواز تخصيص الكتاب
به من الادلة ايض اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد
مط وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايض اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع
المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وآية النفر وما
آتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فر عنه ومما ذكرنا يظهر بطلان
ما قيل في هذا المقام ايض من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم
جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفائه فهو بط وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه
الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فانها اما بصورة المخصوصة
بصورة المناقضة والمنافاة راسا واما الجواب عن الثانى فعن الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص ذلك
نلعبه هو القدر الخاص يعنى التخصيص في الافراد لا جميع افراده وما يشملها وعن الشق الثانى فبابداء الفارق بالاجماع
المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من النسخ بكال وضوح لندرته وغلبة التخصيص وقد يتمسك
في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه
وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث محتاج الى العلة ويكفى في بقائه علة الوجود فدفع حصوله لسبب عدم ثبوت
علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله دافعا ولا
عليه شئ ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجليل وهو وان حصل ما لم يكن في الواقع والخارج
ليس باقل من بقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل
يقتضى معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر
عن الاخر مع عدم اقليته بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص او حجيته
يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بذلك وربما يقال في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد لا
اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع للمدلول مراد بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض او لا فظهر بذلك
انه لا رفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه دفعا في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الكل
في العام ووجود المصلحة في ذلك ايض قائم ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايض

ثم لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تاخر بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون
بما يوضح حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاوم الا مع ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى
بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير
بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية لهذا والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح
وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن
وحجة التوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح قانون اذا ورد عام وخاص
متنافيا الظ فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام او يجهل تاريخهما وان كان بجهالة تاريخ
احدهما فهذه اقسام اربعة واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا البحث هو العام والخاص المطلقان
فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا البحث لانه لا يتحقق لهما العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان
من وجه وخاصان من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا البحث لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تاملها
فقد تراهم يجعلون في طي هذه الادلة المذكورة الخاص بيانا للعام ويتفرعون الكلام فيه على جواز تاخير البيان
وهو لا يتم في الثاني اذ كل منها متصف بما اتصف به الاخر من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما
بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه للاخر ليس بذاته بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية التي قد منه
على الاخر وايضا قولهم في الصورة الاتية بني العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني
اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منها على الاخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما راسا
كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح في انفسهما كما هو المفروض اي من حيث خص
العموم والخصوص والاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما
على الاخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتنافيين فلا
لابد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على
الاخر لا لاشتراك هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد
التي لا يشهد له بشيء ومنشا اختلاط الامر عليه اختلاط الامر عليه مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام
على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متغايران فصل بينهما في كثير من كتب الاصول
فمن الشواهد التي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب
بايتي عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموم من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب
ومن يتبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا

ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك با
لمعارضة بقوله تعالى في صفة القران تبيانا لكل شيء وبان معنى البيان منه تلاوته للاية المخصصة وبان بيانه يختص بالمتشابه
ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه وبالجملة فغرضهم رد كلام الظاهرية بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة
المرجح الخارج واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه على بعض افراده بسبب العام الاخر لا يوجب كون مطلق
البحث في بناء العام على الخاص بقول مطلق اعم من العامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مل
اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون بين الايتين على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تعتد
اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعده فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا
اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى يتم الشهور وهذا
ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك اجماعهم واخبارهم المستفيضة
مع الظ من اية اولات الاحمال المطلقات فلا تعارض واما العامة فبناء امرهم في ذلك اما على ترجيح عموم اية اولات
الاحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم خصصوا بها الاية الاخرى وتمام الكلام فيها في
الفروع مع ان تمثيل ابن الحاجب ونظائره لا يصير حجة على احد واما المحققون منا فمثلوا في ذلك وغيره فقد مثلوا
بجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القرء واولات الاحمال وكلامهم هذا ظ في العام والخاص المطلقين فان
من اية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من اية ذوات القرء مط ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم
في حواشيه على كتابه وسيجيء الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيهما على المط بوجه وبالجملة لا يصح لجعل موضوع هذا
القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة ونقول القسم الاول وهو ما
علم اقترانهما وهو قد يتصور في القول والفعل او الفعلين مع احتمال ارادة القولين المتصلين من دون
تراخ ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقة والحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف الا عن بعض
الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما يتناوله لانه
فيرجع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المتصلين عرفا فالخاص
المتاخر مخصص عندهم فيهما والعام المتاخر ناسخ لنا ما مر مرارا من الفهم العرفي والرجحان النفس الامري
والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار قد وردت في
تقديم ما هو مخالف العامة او ما هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق
للكتاب او المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم و
الخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجة اذ تدريس التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة